# Christologie

des

# Alten Testamentes,

oder

die Messianischen Verheißungen, Weissagungen und Typen,

mit

besonderer Berücksichtigung ihres organischen Zusammenhanges.

Von

**Joh. Bade,**

Repetitor der Theologie im Clerical-Seminar zu Paderborn.



---

## Zweiter Theil,

enthaltend

die Verheißungen und Weissagungen in den Psalmen.

---

Mit Approbation des Hochw. Bischöfl. General-Vicariats.

Münster, 1851.
Verlag von J. H. Deiters.

„Dixit *David*, filius Isai: dixit vir, *cui constitutum est de Christo Dei Jacob, egregius psaltes Israel:* „„*Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam.*““

II. Reg. 23, 1. 2.

---

„Quomodo ergo *David in spiritu* vocat eum (Christum) Dominum, dicens: „„Dixit Dominus Domino meo?““

*Jesus Christus* ap. Matth. 22, 43. 44.

---

„Domine! . . . qui spiritu sancto per os Patris nostri David, pueri tui, dixisti: „„quare fremuerunt gentes?““

*Apostoli* Act. 4, 24. 25.

---

„*Ego Jesus . . . sum radix et genus David.*“

Apoc. 22, 16.

---

„*David*, Simonides noster, Pindarus, et Alcaeus, Flaccus quoque, Catullus, et Serenus, *Christum lyra personat, et in decachordo psalterio ab inferis suscitat resurgentem.*“

S. *Hieronymus* Paulino.

---

„Der historische Glaube wird durch Erwägung dessen, was die Psalmen singen, unumstößlich befestiget; theils, weil sie, und vorzüglich diejenigen, die das Zeugniß einer ganzen Nation dem David zuschreibt, alle Hauptbegebenheiten, welche die älteste Urkunde erzählt, bekräftigen; theils, weil sie so deutlich und so umständlich vom Messias weissagen, daß nur ein verstockter und schamloser Unglaube das Zusammentreffen dieser geweissagten Umstände mit deren Erfüllung dem Ungefähr zuschreiben kann; um desto mehr, da die ganze Kirche des alten Bundes viele dieser Psalmen schon als Weissagungen auf den Messias ansah, und verschiedene von ihnen gar keinen Sinn haben würden, wenn sie nicht vom erwarteten Heile des Messias und Seines Reiches weissagten.“

Graf Friedr. Leop. zu Stolberg, Gesch. d. Rel. Jesu, 3. Bd. S. 467.

# Inhaltsverzeichniß.

# Christologie des Alten Testamentes.

## B. Die messianischen Weissagungen in den Psalmen.

### §. 12.

### Einleitung.

Die zweite Klasse der messianischen Weissagungen bilden die in den Psalmen enthaltenen.

Die Psalmen (תְּהִלִּים von הָלַל, im Piel loben, preisen), diese religiösen Lieder der Hebräer, der ursprünglichen Wortbedeutung nach: Lobgesänge, Lobgesänge auf Gott, seine Werke, sein h. Gesetz (a potiori so genannt, da außerdem auch Bitt- und Klaggesänge u. s. w. unter ihnen vorkommen), beschränken sich nicht allein und ausschließlich auf die Lobpreisung Gottes wegen seiner Herrlichkeit und seiner Vollkommenheiten, wegen dessen, was er früher als der Gott des auserwählten Volkes diesem Großes und Herrliches erwiesen hat oder noch erweiset; sie nehmen nicht allein auf gegenwärtige Lagen und Verhältnisse des Volkes oder speciell des Psalmisten Rücksicht: sondern mehrere sind ihrem wesentlichen Gehalte nach prophetisch, und zwar prophetisch in Beziehung auf die höchsten und sehnlichsten Erwartungen des Volkes Gottes, auf den Gegenstand aller Gegenstände, auf den Messias, diesen von Anbeginn an, gleich nach der Sünde im Paradiese verheißenen, in der Patriarchal- und Mosaischen Zeit zu öfteren Malen wieder verheißenen und durch göttliche Offenbarungen verkündeten Erretter und Wiederhersteller des Menschengeschlechtes, den Zertreter des Schlangenkopfes, den Verbreiter der wahren Religion, den Segenbringer für alle Völker, den Saamen Abraham's, Isaak's und Jakob's, auf den die Völker harren, dem sie huldigen werden, den Stern aus Jakob, das Scepter aus Israel, der die Feinde bezwingen werde, den wahren und höchsten, dem Moses ähnlichen Pro-

pheten, den König und Gesalbten des Herrn aus David's und Salomo's Familie.

Diese Verheißungen und Weissagungen im Betreff des Messias, sammt diesem charakteristischen Namen desselben, lagen vor in dem Hauptbuche der Hebräer, dem Pentateuch, und in den folgenden historischen Büchern; es war die Messias-Hoffnung in denselben grundgelegt. Es war aber das ganze Volk zu oft und deutlich auf dieselbe hingewiesen, als daß dieser hochwichtige Gegenstand von nun an hätte verlassen, außer Acht gelassen werden können; und andrerseits konnte Gott, durch dessen erbarmungsvollen Rathschluß der Messias einst in die Welt kommen sollte, nicht aufhören, fort und fort durch neue Verkündigungen auf denselben hinzuweisen, damit diese Hoffnung und Erwartung des Volkes lebendig erhalten und gestärkt und das Bild des Messias durch immer neue Züge erweitert und im Laufe der Zeit vervollständiget würde; es konnte nicht fehlen, daß, dem Stufengange der göttlichen Offenbarungen gemäß, von jetzt an, nachdem die Messiasidee der Hauptsache nach in jenen ersten Verheißungen und Weissagungen grundgelegt war, auf dieser Grundlage erweiterte, mehr ausgebildete, längere, vollständigere Schilderungen und Darstellungen des Messias, seiner Würde, seines Amtes, seiner Schicksale u. s. w. aufgebauet würden, neue und umfassendere Bilder zur Anschauung kämen; ebenso, wie ein in Bau genommenes Gebäude, immer höher über dem Fundamente sich erhebend, in seinen detaillirten Umrissen, Formen und Ausführungen dem Auge des Beschauers allmälig sich darstellt; oder wie aus dem in die Erde gelegten Kerne allmälig der Keim sich entwickelt, dieser als zarter Sproß die Erde durchbricht, dieser stets mehr nach allen Seiten sich entfaltend emporwächst, bis er endlich zu einem vollständigen Baume wird, den zuletzt die Früchte schmücken.

Wir waren mit den bisherigen messianischen Verheißungen und Weissagungen angelangt bis zur Blüthezeit des hebräischen Volkes, bis zur Zeit seines höchsten Glanzes unter den großen Königen David und Salomo. Die Blüthezeit eines Volkes ist auch ebendeswegen immer die Zeit seiner Poesie, welche bei den Juden in den Davidischen Psalmen, den schwungreichsten und herrlichsten unter allen, und in dem Hohenliede Salomo's, „dem Liede der Lieder,“ ihre höchste Stufe erreichte. Was war nun natürlicher, als daß eben die Poesie, welche, nach der gesetzgebenden und constituirenden Periode, diese Periode der Blüthezeit des jüdischen Volkes unter David und Salomo

beherrschte, nun auch des höchsten und letzten Gegenstandes der Verheißungen, welche den Vätern gegeben waren, und nachdem die beiden anderen dem Abraham gegebenen Verheißungen, nämlich der Besitz des gelobten Landes und eine zahlreiche Nachkommenschaft (s. oben Nr. 3.), erfüllet waren, sich bemächtigte, oder vielmehr, daß der göttliche Geist, in dieser glorreichen Zeit der Poesie des hebräischen Volkes, die heiligen Sänger mit den Strahlen seines Lichtes über den verheißenen Messias erleuchtete und sie antrieb und mächtig begeisterte, Den in ihren heiligen Liedern zu besingen, dessen Erwartung im Verlaufe der Zeit sich immer mehr steigerte, und neue Offenbarungen den alten hinzufügte? Was war namentlich natürlicher, als daß David, „der herrliche Psalmensänger in Israel;" jener König, „dem sichere Offenbarung geworden über den Gesalbten des Gottes Jakob's;" jener König, aus dessen Familie der Messias dem Fleische nach abstammen, dessen Sohn er genannt werden und sein, auf dessen Throne er sitzen sollte, daß er fest ihn gründe in Ewigkeit (Isai. 9.): daß eben dieser König, in den meisten Beziehungen ein Typus des Messias (s. oben Nr. 8. Anm.), auch in seinen Psalmen den aus ihm entsprießenden ewigen König feierte, und daß „der Geist Gottes, der durch ihn sprach," ihm klare und vollständige Einsicht über seine Zeit hinaus verlieh in Beziehung auf den einst kommenden Messias, seine Person, sein Werk, seine Leiden, seine Verherrlichung, seine ewige Regierung?

Die Poesie nun, aus der begeisterten Brust des Sängers hervorgehend und mit Wärme und Begeisterung ihren Gegenstand ergreifend und bis in die kleinsten Details ihn auffassend und schauend (daher die Dichter auch Vates genannt werden), sie begnügt sich nicht mit einzelnen, wenigen Worten oder Sätzen, mit kurzer, einfacher Darlegung des vorzutragenden Gegenstandes; sondern sie schildert mit lebhafteren und erweiterten Darstellungen, sie führt den Leser oder Zuhörer bis zur höchsten Anschauung, wie sie selbst den Gegenstand schauet, sie läßt diesen in allen Situationen vor das Auge hintreten, führt die handelnden Personen redend ein und wird im höchsten Schwunge ihrer Darstellung dramatisch (Ps. 2; 109.). In diesem inneren Wesen der Poesie selbst hat es nun seinen wahren und tiefsten Grund, daß die messianischen Weissagungen in den Psalmen die früheren an Umfang und Ausführlichkeit weit übertreffen; daß das, was in den früheren, den Ur-Verheißungen und -Weissagungen, nur kurz, nur mit den unumgänglich nöthigsten Worten und Andeutungen aus-

gesprochen, mit den einfachsten Zügen gezeichnet ist, in den Psalmen in längeren Schilderungen, in genaueren, erweiterten, entwickelten, detaillirten Darstellungen, in ausführlicheren Zeichnungen, im Gegensatze zu den früheren bloßen Umrissen, uns vorgeführt wird; und daß selbst der redend eingeführten Person (dem Messias) Worte in den Mund gelegt werden, welche für die Situation, in der sie sich befindet, ganz anpassend erscheinen als dichterische Ausmalung, ohne daß wir bei der Erfüllung im N. T. alle dieselben Worte wieder antreffen, so Ps. 15; 21. Auch ist der Umstand noch zu beachten, daß eben die naturgemäße Entwickelung der messianischen Weissagungen es mit sich bringt, daß die späteren über die frühere Kürze hinausgehen und mit dem weiteren Verlaufe der Zeit das Bild des Messias, wenn er bei seiner Erscheinung erkennbar sein sollte, klarer, deutlicher und umfassender darstellen mußten, damit er bei seiner Erscheinung, in seinem Leben und Wirken, in seinem Leiden und seiner Verherrlichung, Zug für Zug in dem von den Weissagungen gezeichneten Bilde wiedererkannt und als der verheißene und vorher verkündigte anerkannt werden könnte. „Die Psalmensänger und Propheten," sagt Graf Stolberg, „erhielten nicht etwa nur mit sparsamem Oel den Docht der Hoffnung, welche Israel leuchtete; sie zündeten der heiligen Lampen so viele, daß sie beinah' die Tageshelle der Zeiten des neuen Bundes in Israel verbreiteten." „Alle ihre Empfindungen (der tiefsten Ehrerbietung für Gott) werden erhöht durch die Erfüllung der großen Verheißung, welche Gott von Anbeginn an mit immer mehr sich erhellender Offenbarung zuerst dem Adam, dann den Erzvätern, dann dem Moses gegeben hatte." Rel. Gesch. 3. Bd. S. 482.

So naturgemäß es nach der versuchten Darstellung aber auch erscheint, daß die hebräische Poesie der früher grundgelegten messianischen Verheißungen und Weissagungen sich bemächtigte und in begeisterten Schilderungen und erweiterten Darstellungen dieselben feierte: so sind die messianischen Psalmen dennoch keineswegs als das Product der bloß menschlichen Thätigkeit der h. Sänger zu betrachten; sondern, wie die ganze h. Schrift vom Geiste Gottes eingegeben ist, so sind auch die messianischen Psalmen von demselben göttlichen Geiste den h. Sängern eingegeben; nicht ihr Geist war es, der sie zu solch hoher Erkenntniß und Begeisterung führte in Beziehung auf den erhabensten Gegenstand der Sehnsucht und Erwartung des ganzen A. T., sondern der Geist Gottes war es, der in ihnen durch sein Licht mächtig wirkte und durch sie redete, so wie die früheren deßfallsigen

Offenbarungen von Gott selbst gegeben waren. Diese Ueberzeugung, dieses innere und innige Bewußtsein hatte David, wenn er in Beziehung auf die von ihm herrührenden messianischen Weissagungen in den Psalmen sagt: „Der Geist des Herrn hat durch mich gesprochen, und sein Wort durch meine Zunge." II. Kön. 23, 2. S. oben Nr. 9. Und im N. T. versichert uns der Heiland davon, daß David im Geiste (durch Erleuchtung und Leitung des h. Geistes) den messianischen 109. Psalm gesprochen, Matth. 22, 43; und ebenso bezeugen dieses die Apostel sammt den Ihrigen von dem 2. Psalm, Apgsch. 4, 25. Was nun von diesen beiden messianischen Psalmen gilt, das gilt folgerecht auch ebenso von den übrigen derselben Art; vgl. noch II. Petr. 1, 20. 21. coll. I. Petr. 1, 11. S. oben §. 6. über den göttlichen Ursprung der messianischen Verheißungen und Weissagungen.

Daß es nun aber in der That und in Wahrheit messianische Psalmen gebe, darüber vergewissert uns ebenfalls Jesus Christus, und zwar im Allgemeinen dadurch, was er sagt bei Lucas 24, 44., daß Alles erfüllt werden mußte, was im Gesetze Mosis, in den Propheten und Psalmen von ihm geschrieben stehe. Dann werden wir darüber vergewissert durch Citationen bestimmter Stellen aus den Psalmen von ihm selbst und von seinen Aposteln zum Belege messianischer Behauptungen; wobei zu beachten ist, daß in Beziehung auf die Citationen, welche der Heiland und die Apostel den Juden zum Beweise vorhielten, ein Widerspruch von diesen nicht erhoben wurde, sie dieselben also der Tradition gemäß als messianische Stellen anerkannten. Daß nun aber die Citate des Heilandes, „des als Sohn Gottes in Kraft erwiesenen durch die Auferstehung von den Todten" (Röm. 1, 4.), und seiner vom h. Geiste erleuchteten und geleiteten Apostel, an sich genommen, vor den Augen des Glaubens und des gläubigen Herzens volle Beweiskraft haben, das ist über allen Zweifel erhaben. Christus und seine hocherleuchteten Apostel sind uns die sichersten Leitsterne und treuesten Führer und Wegweiser in Beziehung auf die von ihnen als messianische citirten und erklärten Psalmen; über ihre wahrhaft göttliche Autorität hinaus gibt es keine größere und zuverlässigere, und der Glaube, wie die Vernunft, kann eine größere und zuverlässigere nicht verlangen. Vgl. noch oben §. 8: Canones und Criterien der messianischen Verheißungen und Weissagungen.

Die nun im N. T. von Christus und seinen Aposteln als messianische citirten und erklärten Psalmen sind hauptsächlich folgende:

| | | | |
|---|---|---|---|
| Bei Matth. | 13, 35. | — Psalm | 77, 2. |
| = | 21, 9. | — = | 117, 25. 26. |
| = | 21, 42. | — = | 117, 22. |
| = | 22, 43. | — = | 109, 1. |
| = | 27, 35. | — = | 21, 19. |
| = | 27, 46. | — = | 21, 2. |
| Joh. | 13, 18. | — = | 40, 10. |
| = | 15, 25. | — = | 24, 19; 68, 5. |
| = | 19, 28.29. | — = | 68, 22. |
| = | 20, 17. | — = | 21, 23. |
| Apgsch. | 2, 25 ff. | — = | 15, 8. |
| = | 2, 30. | — = | 88, 5 ff. |
| = | 4, 25 ff. | — = | 2, 1. 2. |
| = | 13, 33. | — = | 2, 7. |
| Hebr. | 1, 2. | — = | 2, 8. |
| = | 1, 5. | — = | 2, 7. |
| = | 1, 8. 9. | — = | 44, 7. 8. |
| = | 1, 13. | — = | 109, 1. |
| = | 2, 11.12. | — = | 21, 23. |
| = | 5, 6. | — = | 109, 4. |
| = | 10, 5 ff. | — = | 39, 7 ff. |

Außer diesen bestimmten Citationen Jesu Christi und seiner Apostel aus den angeführten, als messianische von ihnen erklärten Psalmen, finden sich noch mehrere Stellen im N. T., welche, ohne bestimmte Citation, eine offenbare Beziehung auf Stellen aus messianischen Psalmen haben, eine Beziehung, welche unverkennbar in der Absicht der redenden Personen lag, so Matth. 11, 27. auf Psalm 2, 8. oder 8, 7. 8; ferner Matth. 21, 9. auf Ps. 117, 25. 26; Matth. 21, 37. 38. auf Ps. 2, 7. 8; Luc. 19, 14. auf Ps. 2, 3; Hebr. 12, 22. 24. auf Ps. 2, 6; Apok. 17, 14. auf Ps. 109, 3. u. a. m.

Auf dieser festen Grundlage stehend, daß es nämlich in der That und in Wahrheit messianische Psalmen gebe; daß diese den h. Sängern vom h. Geiste Gottes eingegeben seien; daß wir somit wirkliche und wahrhafte, nicht fingirte und accommodirte, messianische Weissagungen in ihnen besitzen, welche im N. T. an dem Gegenstande derselben, an Jesus Christus, dem wahren Messias, erfüllet werden sollten; auf der festen Grundlage dieses Glaubens stehend, der fest ist wie der Berg Sion und der Fels der Kirche Jesu (Isai. 2, 2. Matth. 16, 18.), schreiten wir nun zur Erklärung der einzelnen messianischen

Psalmen, aus ihrem Wortlaute und Inhalte ihre strengste Messianität nachweisend, stets sie vergleichend mit anderweitigen messianischen Weissagungen, und Weissagung und Erfüllung nach dem untrüglichen Wegweiser, dem neuen Testamente, zusammenhaltend.

Noch möge bemerkt werden, daß die Zählung der Psalmen nach der Vulgata beibehalten, die Uebersetzung nach dem hebräischen Texte, mit Berücksichtigung der Vulgata wie der Septuaginta, gegeben ist. Wir reihen die hierhin gehörenden Psalmen nach der Folge und Ordnung, wie sie im Psalterium vorkommen, aneinander, ohne auf die Gleichartigkeit mehrerer Psalmen hierbei Rücksicht zu nehmen.

---

## 10. Der Psalm 2.

Der zweite Psalm ist ohne Titel, ohne Angabe des Verfassers. Nach Zeugniß der Apostel (Apgsch. 4, 25.) ist er von David, wofür auch die große Aehnlichkeit zeugt, welche unser Psalm mit dem 109. Ps. hat, welcher letztere David als Verfasser an der Spitze trägt.

Die wichtigste Frage, welche uns beschäftigt, ist die: Wer ist das Subject des Psalmes? hat derselbe eine historische Grundlage in damaligen Personen- und Zeitverhältnissen, oder ist er prophetisch in Beziehung auf eine zukünftige Person und Zeit? ist er messianisch, oder nicht?

Nach Zeugniß der vom h. Geiste erleuchteten und geleiteten Apostel (Apgsch. 4, 25 ff. 13, 33. Hebr. 1, 5; 5, 5; Apok. 19, 15.); nach einer leisen Andeutung Jesu selbst (Matth. 21, 37. 38. coll. Hebr. 1, 2.); nach Andeutungen der Zeitgenossen Jesu (Matth. 26, 63. Joh. 1, 49.); nach dem Urtheile der alten griechischen und lateinischen Väter, des h. Basilius, des h. Gregor von Nyssa, des h. Athanasius, des h. Hieronymus, welcher Letztere es geradezu als Vermessenheit erklärt, ihn anders, als Petrus, zu deuten: „Audacis est, hunc psalmum interpretari velle post Petrum, imo de eo sentire aliud, quam in Actibus Apostolorum dixerit Petrus;“ nach dem Urtheile der alten Rabbinen, des Saadias Gaon, des Rabbi Mose Hadarsan, des R. Jarchi, denen auch Kimchi und Abenesra nicht widersprechen, von welchen Letzterer sagt: „Wenn der Psalm auf den Messias bezogen würde, so sei das Argumentum desselben bei weitem klarer und einleuchtender, als wenn

er auf ein anderes Subject bezogen würde;" nach dem Talmud, und der Paraphrase des Chaldäers: „Surrexerunt reges terrae, et potentes convenerunt in unum, ut deficiant a Domino, et certent cum Messia ejus;" nach den gläubigen älteren und neueren christlichen Interpreten ist dieser Psalm durchaus, und zwar im nächsten buchstäblichen Sinne messianisch, ohne alle und jede Beziehung auf David oder Salomo, oder einen andern König. Nach Einigen, zu denen auch der Bischof Jansenius und Bossuet gehören, soll er in einigen Beziehungen auf David, in anderen auf Christus gehen. Noch Andere (Lyranus, Grotius u. s. f.) erklären ihn dem ersten und buchstäblichen Sinne nach von David, im höheren, angewandten, mystischen Sinne vom Messias (s. Calmet, u. Scholz, Einl. in d. A. T. III. Bd. S. 84). Viele der neuesten Critiker, denen nichts mehr, als der kindlich fromme religiöse Glaube fehlt, denen keine Autorität, selbst die des Heilandes und seiner Apostel, etwas gilt, und welche a priori allen Offenbarungen, allen messianischen Weissagungen in den Psalmen wie in den übrigen Büchern des A. T. abhold sind, verwerfen, jedoch mit den leicht zu besiegenden Waffen einer seichten Critik, jede messianische Auslegung unsers Psalms als historisch unrichtig, so De Wette u. A., wogegen Geierus, Coccejus, Lilienthal, Michaelis, Hengstenberg ꝛc. die Messianität mit glücklichem Erfolge vertheidigen.

Es fragt sich nun: ist die von Christus und seinen Aposteln behauptete, von den ältesten Vätern der Kirche adoptirte, von den Rabbinen festgehaltene, von ebenso frommen als gelehrten christlichen Interpreten der früheren und späteren Zeit und aller Confessionen vertheidigte messianische Auslegung unsers Psalmes aus zwingenden inneren Gründen zu halten?

Der Psalm redet im Eingange von Empörungen und Auflehnungen der Heiden und Völker, von Vereinigungen der Könige und Fürsten gegen Jehovah und gegen seinen Gesalbten, und zugleich von der Erfolglosigkeit ihrer deßfallsigen Anschläge, da Gott sie vereitele (V. 1—6.); und im V. 9. wird auch dem Gesalbten Jehovah's, seinem Sohne, das Strafgericht über diese seine Feinde von Gott gegeben. Es fragt sich: ist diese Darstellung von Feinden Jehovah's und seines Gesalbten, von Vernichtung ihrer Anschläge, vom Strafgerichte des Messias über sie, eine mit den früheren und späteren messianischen Ideen des A. B. übereinstimmende? Diese zunächst sich aufdringende und wichtigste Vorfrage können wir nur bejahen. Schon in dem Urevangelium Genes. 3, 15. ist deutliche Rede von der Feindschaft, die

Gott setzen wolle zwischen der Schlange, und dem Weibe und ihrem Saamen (dem Messias), von der fruchtlosen Nachstellung der Schlange (und ihrer Helfer) gegen den Messias, und dieser werde ihr den Kopf zertreten: — ganz dieselbe Idee, welche der Sänger unsers Psalmes ausspricht. Wiederum in der Weissagung Balaam's (Num. 24, 17—19.) ist Rede von dem Stern aus Jakob, dem Scepter aus Israel, und dieser, der Messias, werde alle Uebermüthigen vertilgen. Bei der Verheißung des großen Propheten (Deut. 18, 15—19.) sagt Gott, daß er an dem sich rächen wolle, wer die Worte desselben nicht hören (das Joch desselben nicht aufnehmen, es abschütteln) werde. Anna weissagt von dem Gerichte des Herrn über seine Feinde, über die er vom Himmel her donnern werde und die vor ihm erzittern werden, und daß er *seinem Könige* Macht geben, das Horn *seines Gesalbten* erhöhen werde, I. Kön. 2, 10. Vgl. die Erkl. zu diesen Stellen. Man sieht, daß gerade derselbe Ideengang in unserm Psalm wiederkehrt und dichterisch durchgeführt wird, wie er in jenen früheren Stellen grundgelegt ist. Sind somit, wie dort nachgewiesen, jene Stellen messianisch, so ist es auch die unsrige. — Aber auch in späteren Stellen wird häufig von Feinden Gottes und seines Messias, von dem Strafgerichte über dieselben, das der Messias üben werde, geredet, vgl. Ps. 71, 4. 9; 109; Isai. 11, 4; 63, 1 ff., ferner besonders Matth. 16, 18. von den vergeblichen Anstrengungen der Pforten der Hölle gegen die Kirche Christi, und den Inhalt der Apokalypse: Gericht des Herrn über das ihm und seiner Kirche feindliche Juden- und Heidenthum (coll. I. Cor. 1, 23.). — Die Feinde ferner, die als gegen Jehovah und seinen Gesalbten in der Empörung begriffen dargestellt werden, sind mit den *allgemeinsten* und der *weitesten Deutung* unterliegenden Worten bezeichnet: es sind *Heiden* (גּוֹיִם) und *Völker* (לְאֻמִּים), *Könige der Erde* (מַלְכֵי־אֶרֶץ) und *Fürsten* (רוֹזְנִים); und sie lehnen sich auf gegen *Jehovah* und gegen *seinen Gesalbten*, um der *Beiden* Joch von sich abzuschütteln. Diese Großartigkeit der Empörung der *Völker* und *Könige der ganzen Erde*, und zwar ausdrücklich gegen **Gott** und *seinen Gesalbten* (also nicht gegen einen *Menschen*), läßt eine Deutung auf David, bei einer etwaigen Auflehnung einiger Feinde (*benachbarter* Völker, Philister u. s. f., vgl. II. Kön. 5, 8—25.), durchaus nicht zu, ohne die größte und deshalb unstatthafteste Uebertreibung gelten lassen zu müssen. — Ferner sind *Jehovah und sein Gesalbter*, wie Lilienthal bemerkt, innig mit einander verbunden, sind in

innigster Verbindung und Gemeinschaft stehend dargestellt, wie der Hirt, „der Mann seiner Gemeinschaft" (Zach. 13, 7.), der sein von ihm geborner Sohn ist (hier V. 7.), der Sproß Jehovah's (Jsai. 4, 2.) und sein Knecht, dem er beisteht (Jsai. 42, 1., hier V. 4.). — Wiederum will Gott seinem Gesalbten und Sohne die Heidenvölker (גּוֹיִם) zum Erbe, und die Enden der Erde und Alles, was zwischen ihnen liegt (אַפְסֵי־אָרֶץ), zu seinem Besitzthume geben, also nicht Ein Volk oder einige benachbarte kleine Völkerschaften, nicht Ein Land, Palästina mit etlichen Grenzländchen, sondern alle Völker, die ganze Erde; diese Verheißung paßt so wenig auf David, daß dabei nicht im entferntesten Sinne an ihn gedacht werden kann, oder man müßte sagen, Gottes Verheißung für ihn sei unerfüllt geblieben, was blasphemisch ist. Dichterische Uebertreibungen im Ausdruck annehmen, heißt: die Sache nach seinen vorgefaßten Meinungen abmachen und sich gegen den Sinn, den die Bibel mit den genannten Ausdrücken ständig verbindet, versündigen. — Endlich auch die Ermahnung zum Gehorsam, zur unterwürfigen Huldigung des Sohnes, zum frohen Dienste Jehovah's, um dem Zorne des Sohnes zu entkommen, paßt nicht auf David, so wie nicht die Seligpreisung derer am Schlusse, die auf ihn vertrauen. Zu beachten ist, daß von V. 10. an der Psalmist wieder redet, die Könige auffordert, dem Sohne sich zu unterwerfen. Daß nun David dieses: „Küsset den Sohn, daß er nicht zürne und ihr umkommet auf dem Wege" (V. 12.), als auf sich selbst es beziehend solle gesagt haben, läßt sich doch wohl vernünftiger Weise nicht annehmen, ohne ihn, außer anderem, der gröbsten Abgeschmacktheit schuldig zu finden. Es muß also dieser Sohn eine von ihm unterschiedene Person sein; daß Salomo diese nicht sein könne, davon gleich unten. Ueberhaupt aber bewegt sich der ganze Psalm in einer zu hohen, erhabenen, geheimnißvollen, göttlichen und himmlischen Darstellungsweise, und ist die Tendenz desselben als eine religiöse (nicht politische), auf ein moralisches (nicht auf ein politisches) Reich gehende in den Schlußversen 10—13. zu sichtbar hervorgehoben, als daß wir annehmen dürften, er habe irdische, menschliche Personen und Gegenstände auch nur im entferntesten Augenmerk. Und dann im Munde David's in Beziehung auf ihn selbst genommen: welche Anmaßung, welch stolzes Selbstgefühl, welche Ueberhebung seiner Würde und Macht, welche maß- und grenzenlose Uebertreibungen müßten wir wahrnehmen und billig an ihm tadeln!

Nach dem Gesagten und bei der Erklärung näher zu Erörternden ist ersichtlich, daß die Deutung des Psalmes auf David dem Texte, dem ganzen Inhalte desselben die offenbarste Gewalt anthut, außerdem, daß sie die Lehre der Apostel, wie der ältesten Tradition, gegen sich hat.

Auf Salomo, David's Sohn, auf welchen Einige den Psalm beziehen wollen, kann er aus dem einfachen Grunde keine Anwendung erleiden, weil unter der friedlichen Regierung dieses Königes kein einziger Feind ihm und dem Lande drohete; vgl. III. Kön. 4, 24. 25: „Er (Salomo) hatte Frieden von allen Seiten ringsum. Und Juda und Israel wohnte ohne alle Furcht, ein jeglicher unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaume, von Dan bis Bersabee, alle Tage Salomo's." So hatte Gott es verheißen: „Er soll der Friedsame heißen, und Frieden und Ruhe will ich Israel geben alle Tage seines Lebens." I. Chron. 22, 9. Vgl. oben Nr. 8. Anm.

Nach diesen Vorbemerkungen, die zur völligsten Evidenz von der Messianität unsers Psalmes überzeugen müssen, schreiten wir zur Erklärung desselben.

Der Zweck des Psalmes ist, die Könige (und Völker) zu ermahnen, den Messias und sein Reich anzuerkennen und demselben in religiöser Gesinnung sich zu unterwerfen, V. 10—12. Alles Vorhergehende: die Schilderung der Empörung, die Hinweisung auf die Fruchtlosigkeit und Gefährlichkeit derselben, die sicheren Verheißungen Gottes an seinen Sohn, das Strafgericht über die Feinde, soll nur zu diesem in der Paränesis ausgesprochenen Zwecke dienen und darauf vorbereiten.

Die Form ist dramatisch; es tritt Personenwechsel ein;

V. 1. und 2. redet der Psalmist;
V. 3. werden die Empörer redend eingeführt;
V. 4. und 5. redet wieder der Psalmist;
V. 6. redet Jehovah;
V. 7. 8. u. 9. verkündet der Messias die zu ihm gesprochenen Worte Jehovah's;
V. 10 — 12. Paränesis des Psalmisten.

## Uebersetzung und Erklärung des Psalmes.

V. 1. „Warum toben die Heiden,
Und sinnen die Nationen auf Eitles?

V. 2. Stehen auf die Könige der Erde,
Und haben die Fürsten sich zusammen verbunden —
Wider Jehovah und wider seinen Gesalbten?“

Der Eingang ist ex abrupto, vgl. Cicero's Rede gegen Catilina: Quousque tandem etc. Der Psalmist führt den Leser ohne weitere Einleitung und Vorbereitung mitten in die Sache hinein (rapit in mediam rem). „Warum?“ ruft er aus. Im Geiste schauend die Empörungen der Völker und der Könige der Erde, wie sie vereinigt sich erheben gegen Jehovah und gegen seinen Gesalbten, und einsehend zugleich das Nichtige und Gefährliche ihres Unternehmens, das nur zu ihrem eigenen Schaden, zu ihrer Vernichtung ausschlagen kann, wird der h. Sänger, voll Staunens und Verwunderung über ein solch unsinniges, tollkühnes Unternehmen gegen den Allmächtigen, und zugleich voll Unwillens und Mitleids, zu der Exclamation hingerissen: „Warum toben die Heiden?“ u. s. f. Auch liegt in dem „Warum?“ die Frage nach dem Zwecke dieser Auflehnung: was bewegt sie dazu? was ist der Grund, die Veranlassung dazu? was wollen, was erstreben sie damit? Fürchten sie etwa, daß von Gott und seinem Gesalbten ihre Reiche ihnen entrissen werden? Aber dazu hat Gott seinen König nicht gesalbt, daß er die irdischen Reiche ihnen nehme, sondern das himmlische Reich ihnen gebe.

Crudelis Herodes, Deum
Regem venire quid times?
*Non eripit mortalia,*
*Qui regna dat coelestia.*

*Hymn. in Epiph. ad Vesp.*

Der Aufstand wird als ein ganz allgemeiner und weit ausgebreiteter dargestellt. Jedoch will der Psalmist nicht sagen, daß überhaupt alle Völker und Könige der Erde ohne Ausnahme gegen Jehovah und seinen Gesalbten sich empören, sondern in seiner Frage begreift er alle diejenigen, welche immer sich empören werden. Es sind die Heiden (גּוֹיִם), die Gott nicht erkannten und nicht ehrten (Röm. 1.), und Nationen (לְאֻמִּים), von weiterer Bedeutung, als גּוֹיִם, die Israeliten mit eingeschlossen, vgl. Genes. 25, 23. Die Könige der

Erde stehen parallel mit Heiden, es sind die Könige der Heiden, die irdischen, von Gott und seinem Messias nichts wissen wollenden Könige, vgl. Exod. 5, 2. Vgl. den Ausdruck „Welt," im Gegensatze zu dem Reiche Gottes, Joh. 14, 17; 1, 10. rc. — Fürsten (רוֹזְנִים) sind die den Königen am nächsten stehenden Gewalthaber, wie Herodes der König, Herodes der Vierfürst, die im Namen der Römer herrschten; die Hohenpriester (*principes* sacerdotum), die römischen Landpfleger, Luc. 3, 1 ff. Paulus redet von Fürsten dieser Welt (ἀρχοντες του αἰωνος τουτου), welche, wenn sie den Herrn der Herrlichkeit gekannt, ihn nicht gekreuzigt hätten, I. Cor. 2, 6. 8. Also: die Heiden wie die Israeliten, die heidnischen Könige und die in Israel herrschenden Fürsten geistlichen und weltlichen Standes schauet der Psalmist, und zwar in prophetischem Geistesfluge als gegenwärtig, im Bunde und Rathe (cf. Circumveniamus justum etc. Sap. 2, 12 ff.), und zwar gegen Jehovah und gegen seinen Gesalbten (מְשִׁיחוֹ); die Empörung und Auflehnung ist also gegen Gott und sein Reich, gegen seinen Gesalbten und dessen Reich gerichtet, nicht gegen einen irdischen König und sein Reich, nicht gegen David und das Reich Israel. Dieser Gegensatz, welcher bei genauer Betrachtung der Verse klar hervortritt, ist wohl zu beachten: die Empörer — die Heiden, Nationen, Könige, Fürsten — sind von der Erde; aber gegen Gott und Christus ist ihre Empörung gerichtet; es ist ein Streit der Erde gegen den Himmel, der Menschen gegen Gott, ein Streit des bösen Reiches gegen das gute Reich. Vgl. Apok. 12. Der Gesalbte (מָשִׁיחַ) ist Jehovah's Gesalbter, von ihm selbst gesalbet (V. 6.), auf eine ganz besondere Weise ihm angehörend, aufs innigste mit ihm verbunden (vgl. Ps. 109, 1. Zach. 13, 7.) als Gott[1]), den Gott auf eine ganz besondere, mit keines irdischen Königes Salbung vergleichbare, Weise gesalbet hat (Ps. 44, 8.) mit dem h. Geiste, Isai. 61, 1. coll. 11, 2. Apgsch. 10, 38; ist derselbe, von welchem Anna weissagt und wo dieser charakteristische, auf eine ganz einzige Weise ihm zukommende Name zuerst uns begegnet, I. Kön. 2, 10. und zu-

---

1) Die Zusammenstellung: „wider Jehovah und wider seinen Gesalbten," wo beide auf eine Stufe gestellt werden, zeigt offenbar die Wesensgleichheit beider an. Vgl. die gleiche Zusammenstellung: „Gott der Vater und der Herr Jesus Christus" im N. T., z. B. Col. 1, 3. Gal. 1, 3. Röm. 1, 7. I. Cor. 1, 3. II. Petr. 1, 2. Phil. 1, 2. und fast in allen Eingängen der apostolischen Briefe. Vgl. noch Joh. 17, 3.

letzt bei Dan. 9, 24. 25. 26. Ist nun namentlich Ps. 44, 8. der Gesalbte nicht David, wie der ganze Inhalt jenes Psalmes ergibt, so ist er es auch an unserer Stelle nicht; und umgekehrt, ist hier der Gesalbte der Messias, so ist er es auch dort. Gegen diesen, den Messias, ist nun absonderlich die Empörung gerichtet; er ist der Stein (des Anstoßes), den die Bauleute verworfen haben, Ps. 117, 22. Isai. 8, 14. 15; 28, 16. coll. Matth. 21, 42. Die Empörung ist aber auch gegen Jehovah, den Vater seines Gesalbten (V. 7.), gerichtet, weil Beide, aufs innigste mit einander verbunden (Zach. 13, 7.), von einander nicht getrennt werden können; weil, wie sie selbst Beide Eines sind (Joh. 10, 30; 17, 21. 22.), so auch Beider Reich eines und dasselbe ist; von Gott war dieses wiederherzustellende Gottesreich gewollt, und zur Errichtung desselben sandte er als das Werkzeug seinen Sohn; und dann ist dieses Reich für Gott, zu seiner Ehre und Verherrlichung (Luc. 2, 14. Joh. 17, 4 ff.), daher es auch regnum *Dei* und regnum *coelorum* heißt, Marc. 1, 15; Matth. 3, 2; 4, 17; 10, 7. Der Heiland sagt, daß die Juden ihn und seine Jünger verfolgen, weil sie weder den Vater, noch ihn kennen, Joh. 16, 3; 15, 21; 8, 9. Christus steht in seinem Wirken und Leiden nicht allein da, der Vater ist mit ihm, Joh. 8, 16; 16, 32. Daher die Empörung gegen Beide zugleich.

Von der Feindschaft gegen den Messias reden vor unserer die Stellen: Genes. 3, 15; Num. 24, 17—19; I. Kön. 2, 10.

Ist nun unsere Stelle auf ein einzelnes Factum der Empörer gegen den Heiland zu beziehen, etwa auf die Kreuzigung Christi? oder ist der Umfang derselben ein ausgedehnterer? Uns scheint, daß unserer Stelle die weiteste Ausdehnung gegeben werden müsse, daß sie auf alle Empörungen, Verfolgungen gegen Christus und seine Kirche müsse gedeutet werden, vom Anfange der Erscheinung Christi auf Erden bis zum Ende der Tage, wo er zum Gerichte über die Empörer wiederkommen wird; also liegen in derselben sowohl das Attentat des Herodes gegen ihn als Kind; als die vielen Feindseligkeiten der Juden gegen ihn in den drei Jahren seines öffentlichen Wirkens (Matth. 2, 13. Luc. 4, 29. Joh. 8, 44. 59; 10, 39; 7, 44. rc.); als besonders die maßlosen Mißhandlungen vor seiner Kreuzigung, und diese selbst; als die Verfolgungen gegen seine Jünger und Gläubigen, die zunächst ihn selber trafen (Apgsch. 9, 4.); als die dreihundertjährige Verfolgung der heidnischen Welt, der römischen Kaiser, gegen die Christen; als endlich alle späteren Verfolgungen gegen die Kirche Christi, bis zum Ende der Tage. Auf das Factum der Kreu-

zigung Christi, diesen Gipfel, diesen Höhepunkt, diese höchste Spitze der Verfolgung gegen ihn, wodurch er aus dem Lande der Lebendigen abgeschnitten (Isai. 53, 8. cf. Weish. 2, 11—20. Jerem. 11, 19.) und mit ihm sein Werk sollte vernichtet werden, beziehen unsere Stelle die Apostel und die Ihrigen (so wie sie häufig messianische Stellen des A. T., welche eine weite Erklärung zulassen, speciell auf ein Factum, das in jener Allgemeinheit eingeschlossen ist, beziehen). Als nach der wunderbaren Heilung des Lahmgebornen die beiden Apostel Petrus und Johannes von den Vorstehern, Aeltesten und Schriftgelehrten und denen aus dem hohenpriesterlichen Geschlechte, zur Verantwortung gezogen und sie, nach scharfer Drohung, im Namen Jesu nicht mehr zu reden oder zu lehren, entlassen worden waren, erzählten sie den Ihrigen alles Vorgefallene, und sie erhoben einmüthig ihre Stimme und sprachen: „Du hast, o Gott, durch den h. Geist aus dem Munde David's, unsers Vaters, deines Dieners, gesprochen: Warum toben die Heiden?" u. s. f. Und nach Anführung obiger zwei Verse dieses Psalmes setzen sie erklärend und bekräftigend hinzu: „In Wahrheit, es haben sich in dieser Stadt wider dein heiliges Kind Jesus, den du gesalbet hast, Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden (vgl. Luc. 18, 32: „denn er wird den Heiden überliefert werden") und Stämmen Israels verbunden, zu vollbringen, was deine Hand und dein Rath beschlossen hat, daß es geschehe." Apgsch. 4, 23—28. cf. Matth. 26, 3. 4. 59; 27, 1. 2. Ein Wunder bestätigte ihr Gebet und zugleich die messianische Auslegung der Worte des Psalmes, indem der Ort, wo sie versammelt waren, erbebte und sie Alle mit dem h. Geiste erfüllet wurden, das. V. 31. Diese so bestimmte, mit einem Schwurworte „in Wahrheit!" eingeleitete Erklärung der Stelle von Jesus, den Gott gesalbet habe, gegen den Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und Stämmen Israels sich verbunden haben, läßt den Gedanken an eine bloße Accommodation von Seiten der Jünger nicht zu. Der Gesalbte Gottes ist also kein anderer, als der, welchen der Hohepriester beschwörend fragte: ob er der Christus (ὁ Χριστος — der Messias, der Gesalbte), der Sohn Gottes sei? und der Heiland seine Frage bejahete. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Hohepriester bei seiner Frage (Matth. 26, 63.) unsern Psalm im Auge gehabt, worin die beiden Ausdrücke: „der Gesalbte" (V. 2.) und: „Sohn Gottes" (V. 7.) sich finden, so daß also der Sinn in seiner Frage liegt: Bist du derjenige, von dem im 2. Psalm in diesen Ausdrücken geredet

wird? Der Gesalbte ist kein anderer, als Jesus, von welchem Petrus sagt: daß ihn Gott zum Herrn und Christus gemacht hat, Apgsch. 2, 36.

V. 3. „Laßt uns zerreißen ihre Bande,
Und laßt uns von uns werfen ihr Joch!"

Worte der sich empörenden Völker und Könige, wodurch sie gegenseitig sich ermuntern, Gottes und Christi Joch von sich zu werfen, vgl. Weish. 2, 11—20. Jerem. 11, 19. Vgl. die gegenseitige, dichterisch eingekleidete Ermunterung der Völker in anderer Weise, nämlich in die christliche Kirche einzugehen, Isai. 2, 2—5. — Ihre Bande, ihr Joch sind die Bande, das Joch Jehovah's und seines Gesalbten, V. 2., also nicht das Joch eines Menschen. Die Worte: Bande und Joch bezeichnen die Gesetze, die Gebote Gottes und seines Gesalbten, die Worte Gottes, welche der Gesalbte im Namen Gottes den Menschen verkündet, die Gebote ihnen auferlegt, zur Beobachtung sie verbindet (vgl. Deut. 18, 18. 19. coll. Matth. 11, 29. 30; 23, 4.), und somit auch den demüthigen, unterwürfigen, ehrfurchtsvollen Gehorsam gegen dieselben. Die von dem ersten Empörer gegen Gott und seinen Gesalbten (Genes. 3, 15.), von dem Teufel gestachelten Völker und einzelnen Menschen (Joh. 8, 44.) wollen in ihrem Uebermuthe (Num. 24, 17.) Gott und seinen Gesalbten nicht über sich herrschen lassen, sie wollen sich selber Gesetz sein oder vielmehr in aller Gesetz- und Schrankenlosigkeit den eigenen bösen Gelüsten nachleben; Gottes und Christi Gesetze sind ihnen unerträgliche Lasten, unleidliche Fesseln ihres nach Ungebundenheit strebenden Geistes. Die Worte, welche unser Heiland den Unterthanen des Edelmannes in den Mund legt: „wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche!" Luc. 19, 14., haben eine überaus deutliche Beziehung auf unsern Vers 3., und zugleich eine autoritative Erklärung von Jesus auf ihn selbst, da er der Edelmann ist, der in ein fernes Land (vom Himmel auf die Erde) ging, um ein Königreich in Besitz zu nehmen und dann (zum Himmel) zurückzukehren. Auch ist er der Stein, den die Bauleute verworfen haben, Matth. 21, 42. coll. Apgsch. 3, 14; der Sohn und Erbe (hier V. 7. 8.), den die bösen Rebleute zum Weinberge hinauswarfen und tödteten, Luc. 20, 13—15. Es ist bei genauer Betrachtung unverkennbar, daß die beiden Gleichnisse bei Luc. 19, 15 ff. und 20, 9—14 ff. die treffendsten Commentare zu dem ganzen Inhalte wie zu den hervorstechendsten Worten eben unsers Psalmes sind, und daß hinwieder diese Gleichnisse

in unserm Psalm ihre Erklärung finden, da sie unzweifelhaft vom Heilande beziehungsweise auf denselben gesprochen sind. — Wer nun Christum verachtet und verwirft, der verachtet und verwirft auch den Vater, der ihn gesandt hat, der wirft Beider Joch von sich, Joh. 12, 48. 49. cf. Luc. 10, 16. — So süß nun auch das Joch Jesu, und so leicht seine Bürde ist für die, welche beständig und mit Liebe es tragen, und so wenig schwer auch seine Gebote sind (I. Joh. 5, 3.), woraus die wahre Freiheit der Kinder Gottes entspringt (Joh. 8, 32. 36.): so ist dieses Joch, diese Bürde, so sind diese Gebote den Weltmenschen schwer und unerträglich, da sie in den Fesseln des Hochmuths und der Sinnlichkeit gefangen liegen und somit den schroffsten Gegensatz gegen das Reich Gottes und Christi bilden, als welches Abtödtung, Selbstverläugnung, Demuth, Gehorsam, Kreuztragung verlangt; und darum werfen sie in der Empörung gegen Gott und seinen Gesalbten deren Joch von sich ab, ihr innerer Haß und Grimm wird zu offener Verfolgung, zu offenem Kampfe, damals gegen den Heiland selbst, gegen den sie buchstäblich gemeinschaftlichen Rath hielten (Matth. 22, 15. 16. 23. 34; 26, 3. 59; 27, 1.), dann gegen seine Apostel, später gegen die Kirche und ihre Diener, gegen das Christenthum als solches im Allgemeinen, und gegen die katholische Kirche im Besonderen. Die Geschichte aller Zeiten ist der lebendige Commentar hierzu; die Pforten der Hölle wollen das gegen sie aufgerichtete Gottesgebäude zerstören. — Wie aber der Herr im Paradiese zur Schlange sprach: „Er wird dir den Kopf zertreten, und du wirst seiner Ferse nachstellen" (ihm vergeblich zu schaden versuchen), und wie der Heiland verheißt: daß die Pforten der Hölle, obgleich gegen seine Kirche ankämpfend, dieselbe nicht überwältigen werden; so werden auch in unserm Psalm die Bemühungen der Feinde Gottes und seines Gesalbten als fruchtlos und vergeblich dargestellt; der von den Bauleuten verworfene Stein ist dennoch zum Eckstein geworden, wie der Heiland in Anwendung auf das eine der eben erwähnten Gleichnisse aus einer anderen Psalmenstelle beifügt, Luc. 20, 17. Denn wer ist wie Gott? und wenn das Werk des Christenthums von Gott ist, so können Hölle und Welt und alle Völker und Fürsten der Welt es nicht zerstören (Apgsch. 5, 39.).

Im Schauen dieser Gottesmacht und dieses Gotteswerkes fährt darum im heiligen Triumphs- und Siegesgefühle, und zur heilsamen Warnung der Empörer, der begeisterte Sänger fort:

V. 4. „Der in den Himmeln sitzet, lachet ihrer,
Der Herr spottet über sie."

Synonym-parallele Sätze mit Steigerung: erst **lachet** der Herr über sie und ihr ohnmächtiges, vergebliches Unternehmen, dann **spottet** er über sie, verhöhnt sie [nach menschlicher Weise — anthropopathisch — gesprochen, wie wenn ein starker, ein unüberwindlicher Held einen kleinen schwachen Mann gegen ihn sich auflehnen, zum Streit gegen ihn sich erheben sieht und anfangs über dessen Kühnheit zum mitleidigen und zugleich verächtlichen Lächeln die Lippe zieht, und demnächst bei drohenden, prahlerischen, zornglühenden Wuthausbrüchen des schwachen, aber insolenten, Gegners nicht umhin kann, sarkastisch über ihn zu spotten. Ueber das Lachen und Spotten Jehovah's über die Frevler vgl. Ps. 36, 13. Prov. 1, 26.[1])]. — Ruhig sitzt Jehovah **in den Himmeln**[2]), unerreichbar von den Feinden, den **Königen der Erde**, die seiner Hände Werk, von ihm erschaffen sind; und sein Rathschluß, durch den Messias ein Gottesreich auf Erden zu gründen, kann und wird durch ihre feindlichen Bestrebungen und Anschläge und Bündnisse nicht vereitelt werden, ebenso wenig, als sie den Himmel erstürmen, oder das Weltgebäude verrücken und zerstören können. — So waren alle Anschläge der Feinde Jesu, womit sie bis auf den Tod ihn verfolgten, wodurch sie sein und des Vaters Joch von sich abschütteln wollten, vergeblich, vom Attentate des Herodes gegen des Kindes Leben an, sammt allen Verfolgungen der Hohenpriester, Pharisäer und Schriftgelehrten; und selbst dieses, daß sie den Messias tödteten, daß sie zu größerer Sicherheit sein Grab bewachen ließen, um eine Hinwegnahme des Leichnams von Seiten der Jünger zu vereiteln, selbst dieses schlug zu ihrer Beschämung aus, ebenso wie alle weiteren Verfolgungen gegen die Apostel und gegen die Kirche in allen späteren Jahrhunderten. „**Es kommt der Fürst dieser Welt**, sagt

---

1) Vgl. die gleiche Anschauung bei Horaz:

Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit deus
*Ridetque*, si mortalis ultra
Fas trepidat.
Carm. III. 29.

2) יוֹשֵׁב sedens. Das Zeitwort יָשַׁב hat zugleich die Nebenbedeutung: mit **allmächtiger Kraft**, mit **Herrscher-Majestät**, und als **Richter** sitzen; das gleich folgende: **der Herr** — אֲדֹנָי (von דין richten) ist parallel, erklärend dazu. S. unten Ps. 109, 1. (Nr. 17.) die Erkl. zu אדון und שֵׁב.

der Herr, aber an mir hat er nichts." „Ich habe die Welt überwunden," Joh. 14, 30; 16, 33. cf. Matth. 16, 18.

Vom Lachen und Spotten über die Feinde geht's über zur That, da wo diese ihre Bestrebungen gegen Gott und seinen Gesalbten ins Werk zu setzen sich bemühen (V. 3.).

V. 5. „Dann redet er zu ihnen in seinem Zorne,
Und in seinem Grimm erschreckt er sie."

Nachdem Jehovah während einer Zeit ruhig, aber lachend und spottend, dem Drohen und Treiben seiner und des Messias Feinde zugesehen, läßt er seinen Unwillen ausbrechen und bereitet sich, sie zu erschrecken, in Angst und Verwirrung sie zu setzen. Vgl. hier besonders die schlagenden Worte in Anna's Lobgesang, I. Kön. 2, 10. Es ist das Strafgericht Gottes über die Feinde, deren verwegenem Sprechen und Thun er eine Zeit lang mit Langmuth zugesehen; in gleicher Steigerung, wie der Feinde Beginnen (V. 1—3.), ist auch das Benehmen Jehovah's gegen sie (V. 4. u. 5.), bis endlich sein Zorn, sein Grimm losbricht zu ihrer Vernichtung (cf. Ps. 109.), nachdem die Zeit der Einladung und Gnade vorüber, nachdem sie den Messias verworfen und durch die größte Missethat ans Kreuz gebracht. In der Apgsch. 4, 29. setzen die Jünger nach Anführung der beiden ersten Verse apposite zu dem unsrigen hinzu: „Und nun, o Herr, siehe herab auf ihr Drohen!" d. h. mache es zu Schanden! Vgl. Dan. 9, 26. 27. Matth. 21, 39—41; 22, 1—8; 23, 34—38. Luc. 14, 24. in Beziehung auf die Juden, an denen Gott auf so schreckliche Weise durch die erfolgte Zerstörung ihrer Stadt seinen Zorn bewies. Was aber die heidnischen Verfolger angeht, so ist hier die Apokalypse zu vergleichen, besonders Cap. 11, 18: „Zwar die Heidenvölker (ἔθνη — gentes) sind ergrimmt; aber es ist gekommen dein Zorn." Vgl. noch V. 10. 13. 17; Cap. 13; 14, 8. 10; 16, 17—21; 17; 18; 19. — Ist nun zunächst in unserer Stelle von dem Zorne Gottes gegen die Feinde des messianischen Reiches die Rede, den er äußerlich, durch äußerliche Strafgerichte im Großen und Ganzen zu aller Zeit sie fühlen läßt; so ist nicht minder in unserer Stelle, wie Geierus bemerkt, auch der Zorn, das Erschrecken mit zu verstehen, womit Gott seine Widersacher und die Lästerer seines Messias in ihrem Gewissen heimsucht, namentlich bei herannahendem Lebensende, wo sie von den schrecklichsten Gewissensqualen gefoltert und von der äußersten Angst vor dem bevorstehenden Gerichte Gottes

bis zur Verzweiflung gequält werden; wie das nicht selten solche Spötter und Verfolger des Namens Christi erfahren haben, z. B. Voltaire, so daß des Dichters Worte auf sie anzuwenden: „Vitaque cum fremitu fugit indignata sub umbras.“ Der Heiland sagt in dieser Beziehung den widerstrebenden Juden: „Wenn ihr nicht glaubet, daß Ich's bin, so werdet ihr sterben in euren Sünden,“ Joh. 8, 24. coll. 7, 34.

Nachdem im Bisherigen von dem Wüthen und Toben der Feinde, wie von der Vernichtung der Anschläge derselben durch Jehovah die Rede gewesen, ändert sich nun die Scene und Jehovah wendet sich mit heiterer Ruhe und innigem Wohlgefallen (im Gegensatze gegen den Zorn und Grimm wider die Empörer) an die Hauptperson des Psalmes, an den Messias, seinen Gesalbten und seinen geliebten Sohn, gewissermaßen um diesen zu beruhigen bei dem Wüthen und Toben der Feinde, dann, um seine hohe Würde zu proclamiren und ihn zum Rächer ihrer beiderseitigen Feinde einzusetzen.

V. 6. „Ich aber habe gesalbet meinen König —
Ueber Sion, meinen heiligen Berg.“

Der Sinn in Verbindung mit dem Vorigen ist: Wenn ihr Feinde auch nicht wollet, daß mein Gesalbter über euch herrsche (V. 3. Luc. 19, 14.), so wird dieser Widerstand gegen ihn doch durchaus zweck- und fruchtlos sein, denn Ich — der Allmächtige, der Beherrscher des Weltalls, dessen Willen und Macht zu widerstehen unmöglich ist — Ich habe meinen König gesalbet; es ist mein feststehender, unwiderruflicher Rathschluß, daß er König sei über Sion. Auch liegt in den Worten die Andeutung, daß der Messias sich nicht selber diese königliche Würde angemaßt habe, sondern daß sie, wie alles Andere, ihm von Jehovah gegeben sei, s. V. 8; vgl. Joh. 5, 43; 7, 16; 12, 49. Hebr. 5, 4. 5.

Jehovah sagt: „Ich habe gesalbet meinen König“ (נָסַכְתִּי מַלְכִּי), vgl. V. 2: gegen seinen Gesalbten — עַל־מְשִׁיחוֹ. In unserm Verse ist, wie Coccejus bemerkt, mit emphatischer Bedeutung das Zeitwort נָסַךְ statt מָשַׁח gewählt; es bedeutet ausgießen, libare, imbuere, σπενδειν, ein Ausdruck, welcher eben das Ausgießen des h. Geistes über den Messias bezeichnet, ohne das Medium einer äußerlichen Salbung, wie Matth. 3, 16. und auch bei den Jüngern, Apgsch. 2. Vgl. Prov. 8, 23. Tit. 3, 5. 6. Röm. 5, 5. מָשַׁח hat nicht diese hohe Bedeutung, ist nur eine ceremonielle Salbung mit

Oele zur Inauguration der Könige[1]). — Die Salbung des Königs-Messias wird in unserer Stelle nicht als eine gerade jetzt geschehene dargestellt zur Inauguration desselben, um ihm jetzt Thron und Reich zu übergeben, denn V. 2. ist er schon der Gesalbte, vgl. V. 7; sondern überhaupt wird nur gesagt: Er, der Messias, ist König, wozu ich ihn von Anbeginn gesalbet habe (vgl. Prov. 8, 23. und Apok. 13, 8.), so daß also diese seine Würde unwiderruflich ist. In der angeführten Stelle Prov. 8, 23. sagt die persönliche Weisheit (der λογος): „Von Ewigkeit her bin ich gesalbet (מֵעוֹלָם נִסַּכְתִּי), von Anbeginn, von Anfang der Erde." So ist der Ausgang des Herrschers in Israel, des Königs-Messias, von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit, Mich. 5, 2. Gesalbet ist der Messias, der herrliche König, der ewige Gott, mit dem Oele der Freude, vor allen seinen Genossen, Ps. 44, 8., d. i. mit dem h. Geiste, Isai. 11, 2; 61, 1. Dan. 9, 24; vgl. Apgsch. 4, 27; 10, 38. (Vgl. Einl. §. 3. am Schlusse, und §. 8. dgl.). Der h. Geist aber ist κατ' ἐξοχην der Geist der Freude, vgl. Luc. 10, 21: „*Exultavit* Jesus *spiritu sancto,*" cf. Apgsch. 13, 52. Röm. 14, 17. Gal. 5, 22. I. Thess. 1, 6. Durch diese Salbung ist der Messias nun ein von Gott Geheiligter, Marc. 1, 24., ein *Sanctum,* weil vom h. Geiste in Maria gebildet, Luc. 1, 35., ein *Sanctus Sanctorum,* Dan. 9, 24; also ein Unantastbarer, und ein mit aller Fülle der herrlichsten göttlichen Kraft und Gaben und Gnaden Begabter, Coloss. 1, 19. Joh. 3, 34. Luc. 4, 14. Röm. 1, 4; aus welcher Fülle wir Alle empfangen Gnade über Gnade (Joh. 1, 16.), und der göttlichen Natur wiederum theilhaft werden durch die uns gegebene Salbung (II. Petr. 1, 4. I. Joh. 2, 27. II. Cor. 1, 21. 22.).

„Meinen König." Das „meinen" mit Emphasis: den König, der meiner — Jehovah's — würdig, mit mir aufs innigste dem Wesen nach verbunden ist, V. 2; der ein Gottesreich (nicht ein irdisches, weltliches) auf Erden stiften — Matth. 3, 2; 4, 17. Marc. 1, 15. —, der mich verherrlichen, mit meiner höchsten Autorität begabt und über alle irdischen Könige unendlich erhaben sein soll, Ps. 44, 3. 7. 8. 18; 71, 9—11; 88, 28. Dan. 2, 44; 7, 13. 14. Matth. 28, 18. Luc. 1, 33. Apok. 1, 5; 17, 14; 19, 16. „König." Dieser

---

1) Vgl. jedoch Ps. 44, 8. und Isai. 61, 1, wo מָשַׁח in derselben hohen Bedeutung wie נָסַךְ vom Messias vorkommt.

König Jehovah's, dieser ganz singuläre, unvergleichliche, dieser König κατ' ἐξοχην, auf ganz besondere, ihm allein zukommende Weise mit der Fülle des h. Geistes, zu ganz besonderem Zwecke, zur Errichtung eines ewigen Gottesreiches, gesalbet; dieser König, von welchem David ein schwacher Typus war; dieser König, der über alle Könige der Erde erhaben ist und Gewalt hat im Himmel und auf Erden: — er ist der Immanuel, der Herr des Landes (Isai. 7, 14; 8, 8.), tragend auf seiner Schulter die Herrschaft — als starker Gott, sitzend auf David's Throne in Ewigkeit (das. 9, 6. 7. Luc. 1, 32. 33.[1]), ist David's Herr, sitzend zur Rechten Jehovah's als אָדוֹן und אֲדֹנָי Ps. 109, 1. 5. cf. Mal. 3, 1; ist das Lamm, der Beherrscher der Erde (Isai. 16, 1.), der Herrscher in Israel (Mich. 5, 2; 4, 7.), der König Israels, anzubeten von den Heiden, Tob. 14, 9. Joh. 1, 49. Ps. 71, 9—11. Matth. 2, 2; ist der Stern aus Jakob, das Scepter aus Israel, Num. 24, 17., auf den die Völker harren, ihre Huldigung ihm darbringen werden, Genes. 49, 10; ist Christus der Fürst, Dan. 9, 25. — Vgl. I. Kön. 2, 10.

Als König nun hat der Messias ein Reich; als Gott-König, als ethischer König aber ein Reich, nicht von dieser Welt; er erklärt vor Pilatus sein Königthum dahin: „Du sagst es, ich bin ein König; ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugniß gebe." Joh. 18, 36. 37. Sein Königthum aber erwarb er sich durch seinen Tod und seine Auferstehung, wie der Apostel mit den Worten sagt: „Dazu ist Christus gestorben und auferstanden, daß er über Todte und Lebendige herrsche," Röm. 14, 9; vgl. Eph. 1, 20—23. Daher es denn auch Gott fügte, daß die Ueberschrift seines Kreuzes als die Ursache seines Todes diese war: Jesus Nazarenus, *rex* Judaeorum, Joh. 19, 19. Durch sein Blut erwarb er sich seine Gemeinde, seine Kirche, sein Reich, Apgsch. 20, 28. cf. Eph. 5, 25. Apok. 5, 9. — Wie nun Jehovah König ist (I. Tim. 1, 17; 6, 15.), so auch sein Gesalbter κατ' ἐξοχην, König im Reiche Gottes, König im Allgemeinen als Herr und Herrscher über Alles, König des ethischen Reiches zur gütigen, gnadenvollen Regierung über die Guten, zur strengen, strafenden Regierung über die Bösen, und als Richter über beide, über die einen zur Belohnung, über die anderen zur Strafe, Matth. 25, 34. 40: „Der König wird sprechen zu denen auf seiner Rechten" u. s. w., — Alles dieses, wie es in dem theokratischen israelitischen Staate den Königen oblag, namentlich auch das ethische Element wahrzunehmen, die

Theokratie zu schützen, die eigentlich göttlichen, ethischen Gesetze zu handhaben, und wie dieses allen Königen als Gottes Stellvertretern obliegt. — Christo nun, unserm Könige, unserm Gesetzgeber und Richter, sind wir Ehrfurcht, Gehorsam, Furcht, ihm als Gott-Könige — Anbetung, ihm als erlösenden Könige (*Jesus* — *rex*) Liebe und Dank schuldig. — Im 109. Psalm wird sein Königthum mit dem Priesterthume innig verbunden, V. 1. 2. 4., wie Melchisedek, sein Typus, beides war, Genes. 14, 18. coll. Zach. 6, 13., wie er denn als Priester (Erlöser, Jesus) und König (rex) am Kreuze starb, vgl. die Ueberschrift, Joh. 19, 19.

Die Vulgata übersetzt unsere Stelle passivisch, wornach nicht Jehovah, sondern der Messias die Worte spricht: Ego autem *constitutus sum* rex ab eo, nach dem Vorgange der LXX: κατεσταθην βασιλευς; wobei weder das Genus und die Bedeutung des Zeitworts נָסַךְ (נָסַכְתִּי), noch die Suffixen der ersten Person in מַלְכִּי und später in קָדְשִׁי beachtet sind. Wollte man das Zeitwort auch passivisch lesen נִסַּכְתִּי (wie Prov. 8, 23.) = *unctus* sum, so stimmte doch das übrige nicht; nicht könnte man sagen: Ego autem unctus sum rex *meus* (ab eo) super Sion montem sanctum meum; das erste *meus* ist in der Vulgata ausgelassen, *ab eo* zugesetzt, und statt: super montem s. *meum* ist *ejus* gegeben. — Aquila gibt: διεσωσαμην (incolumem praestiti) βασιλεα μου. Symmachus: ἔχρισα κ. τ. λ.

„Ueber Sion, meinen heiligen Berg“ — genau: den Berg meiner Heiligkeit. — Nachdem David zu Hebron sieben Jahre und sechs Monate über Juda regiert hatte, zog er gen Jerusalem gegen die Jebusiter und eroberte die Burg Sion (II. Kön. 5, 5—7). Diese Burg, die Stadt David's genannt (l. c. V. 7.), wurde in der Folge der Hauptsitz der Theokratie, hierhin wurde die Bundeslade (Schechinah, vgl. Allioli rel. Alterth. S. 111.) gebracht (l. c. Cap. 6.) und ganz in der Nähe, auf dem mit Sion zusammenhangenden Berge Morijah, später der Salomonische Tempel erbauet. Sion, als Wohnsitz Gottes, den er vor allen anderen zu seiner Ruhestätte — מְנוּחָה — erwählet hat, wird in vielen Psalmen herrlich besungen, vgl. Ps. 47, 3 ff.; 77, 67 ff.; 86; 131, 13—18. Mit rührender Sehnsucht, mit einem religiösen Heimweh richten die frommen Israeliten in der Gefangenschaft ihre thränenvollen Blicke nach Sion, Ps. 136: Super flumina Babylonis, illic sedimus, et flevimus, cum recordaremur Sion etc. Jerusalems Einwohnerschaft heißt: „Tochter Sions.“ Ueber diesen von Gott zu seiner einzigen Woh-

nung auf Erden auserwählten, vom ganzen Volke Israel so innig geliebten Berg, welcher so zu sagen die königliche und priesterliche Würde in sich vereinigte wegen der Königsburg und wegen der Bundeslade und später des in nächster Nähe erbaueten Tempels, über diesen heiligen Berg Gottes hat Jehovah seinen König gesalbet, über diesen Berg soll der Gesalbte Gottes König sein als ethischer, priesterlicher König, so wie Gott selbst König war über Sion, seine h. Wohnung unter Israels Volke auf Erden. Zu beachten ist diese Succession des Messias in Jehovah's, des Sohnes in des Vaters Stelle und h. Wohnsitz; da wo Jehovah's Sitz auf Sion aufhört, beginnt der seines Messias, und zwar bis zum Ende der Tage.

Nehmen wir die Frage nun nochmals auf: Wer ist dieser von Gott über Sion gesalbte König? Ist es David? Wohl war David, nach der Eroberung der Burg Sion, auch König über Sion, aber er war nicht gesalbet als König über Sion, welches nach seiner Salbung zu Hebron noch 7½ Jahre in der Gewalt der Jebusiter blieb; soll das „heute" in V. 7. in Beziehung auf David einen Sinn haben, so hätte er am Tage seiner Salbung auch gleich König über Sion sein müssen. Und dann heißt es von David, daß die Aeltesten Israels ihn salbten, s. II. Kön. 5, 3. 5—7. coll. 2, 4; in den messianischen Stellen aber geht die Salbung des Messias beständig von Gott aus, direct, ohne das Medium weder von materiellem Oele noch von Personen, die im Namen oder anstatt Gottes die Salbung vollzögen, so Ps. 44, 8. Isai. 61, 1. Apgsch. 4, 27; 10, 38. Daß von der Salbung David's durch Samuel (I. Kön. 16.) unsere Stelle nicht reden könne, erhellet leicht durch die Betrachtung des Inhalts des ganzen Psalmes. Daß von Salomo's Salbung unsere Stelle ebenfalls nicht gelten könne, ist in der Einleitung nachgewiesen. Jedweden anderen spätern König Israels als Subject unsers Psalmes anzunehmen, wozu De Wette geneigt ist, dafür kann nicht ein einziger Grund angegeben werden.

Der über Sion von Gott gesalbte König kann demnach kein anderer sein, als der Messias, der Gesalbte Gottes κατ' ἐξοχην.

Die folgenden unbestreitbar messianischen Stellen des A. T. lassen dieses nicht im mindesten bezweifeln. Von ihm, dem Heilande Jesus Christus, heißt es Isai. 62, 11: „Saget der Tochter Sions: siehe, dein Heiland kommt; siehe, sein Lohn ist mit ihm, und sein Werk vor ihm." Dieser Heiland aber ist zugleich der König Sions (wie die Kreuzüberschrift sagt), wie es der Prophet Zacharias 9, 9. in ganz

ähnlichen Worten weissagt: „Freue dich hoch, du Tochter Sions, juble, du Tochter Jerusalems! Siehe, dein König kommt zu dir, gerecht und gottbeschützt" u. s. w. vgl. Matth. 21, 1—5. (Gottbeschützt, נוֹשָׁע — vgl. die Verse 4. 5. ff. unsers Psalmes, wo Jehovah die Anschläge der Feinde seines Messias vereitelt und ihn selbst zum Könige und zum Rächer derselben aufstellt. Vgl. Isai. 42, 1; 50, 7 ff.). Er ist das „Lamm, der Beherrscher der Erde" (s. hier V. 8.), welches zum Berge der Tochter Sions zu senden Gott angeflehet wird, Isai. 16, 1.

Von diesem König-Messias für Sion singt Isaias: „Wie schön sind auf den Bergen die Füße dessen, der den Frieden verkündet und predigt, Gutes verkündet, vom Heile predigt; der zu Sion sagt: Dein Gott wird herrschen." Isai. 52, 7. Sion in unserer Psalmenstelle ist dasselbe, wovon derselbe Isaias weissagt: „Und in der letzten (d. h. der messianischen) Zeit wird der Berg des Hauses des Herrn festgegründet sein auf dem Gipfel der Berge, und sich erheben über die Hügel, und strömen werden zu ihm alle Völker . . . denn von Sion wird ausgehen das Gesetz, und das Wort des Herrn von Jerusalem." Isai. 2, 2—4. („Alle Völker," vgl. unten V. 8.). In die Gründe Sions will der Herr den bewährten, köstlichen Eckstein (den Messias) legen, Isai. 28, 16. Dort wird der Messias den (geistigen) Tempel des Herrn bauen (die christliche Kirche stiften), und wird sitzen und König sein auf seinem Throne, und Priester sein auf seinem Throne, Zach. 6, 12. 13. cf. Ps. 109, 1. 4; „von Jerusalem werden die Ueberbleibsel ausgehen, und die Erlösung vom Berge Sion," Isai. 37, 32. — Sein Königthum und Priesterthum aber errichtete in der Fülle der Zeit dieser „Sproß" (Zach. 6, 12.) Jehovah's und David's in Sions Stadt, da er als König der Juden und als Jesus (in welchem Namen „Erlöser" sein Hohepriesterthum ausgesprochen ist) am Kreuze litt und starb, und als der in die Gründe Sions gelegte Stein die Missethat des Landes an Einem Tage wegnahm (Isai. 28, 16. Zach. 3, 9.), und das neue Gottesreich, die neue Theokratie, den neuen Bund gründete durch sein eigen Blut. Und von nun an sollte dieses neue Gottesreich, sollten die Gnaden und Segnungen desselben, von (Sion) Jerusalem angefangen, allen Völkern verkündet werden, Luc. 24, 47. Apgsch. 1, 8. So ist also Sion in unserer Stelle sowohl in seiner ersten und nächsten localen Bedeutung zu nehmen, als wo die Herrschaft, das Königthum des Messias, durch seinen Tod gegründet

wurde, und von wo angefangen das Gesetz des neuen Bundes in aller Welt verkündet werden sollte; dann aber ist Sion, als Sitz der Theokratie im alten Bunde, in zweiter Bedeutung ein Typus des neuen Gottesreiches, zu welchem wir gekommen sind, und ist somit der Mittelpunkt zwischen beiden Testamenten, wo das alte aufhörte und das neue seinen Anfang nahm. Der h. Paulus lehrt dieses deutlich: „Ihr (Christen) seid nicht gekommen zu dem rauchenden Berge, den man anrühren konnte (Sinai, wo das alte Gesetz gegeben wurde) ... sondern ihr seid gekommen zu dem Berge Sion[1]), zu der Stadt des lebendigen Gottes, zu dem himmlischen Jerusalem, zu der Menge vieler Tausend Engel, zu der Gemeinde der Erstgebornen, die im Himmel angeschrieben sind; zu Gott, dem Richter Aller, und zu den Geistern der vollkommnen Gerechten; zu Jesus, dem Mittler des neuen Bundes, und zu der Besprengung mit einem Blute, das um etwas Besseres ruft, als das Blut Abels," Hebr. 12, 18. 22—24. Dieses Sion, dieses Jerusalem ist nun unsere Mutter, Gal. 4, 26., da von daher das Christenthum mit allen seinen Gnaden ausging; und die christliche Kirche hat auch darum diesen mystischen, allegorischen Namen Sion oder Jerusalem behalten, z. B. Lauda, Sion, Salvatorem. — Aber nicht allein von der christlichen Kirche in der Zeit und auf Erden, sondern auch von der ewigen und himmlischen Kirche, wo „die Engel und die Geister der vollkommnen Gerechten" bei Gott in Seligkeit wohnen, ist Sion ein Typus; der h. Johannes sieht das Lamm stehen auf dem Berge Sion, und mit ihm diejenigen, welche seinen und seines Vaters Namen auf ihren Stirnen geschrieben trugen, Apok. 14, 1; und ebenso ist das irdische Jerusalem Typus des himmlischen, vgl. Apok. 21.

So wie nun von David, dem Könige, der Messias dem Fleische nach abstammet, er der Vater des Messias ist (Röm. 1, 3. Matth. 1, 1. 2c.): so ist auch der Königssitz David's, die Burg Sion, der Königssitz des Messias, seines Sohnes, und zwar im geistigen Sinne,

---

1) Sion wird dem Berge Sinai, den man anrühren konnte, gegenübergestellt als unberührbarer Berg; denn die Kirche des neuen Bundes und das himmlische Gottesreich sind unberührbar der höchsten Idee nach, da das Reich Gottes in uns wohnt, Luc. 17, 20. 21. coll. Joh. 4, 21—24. Ihre sonstige Sichtbarkeit ist dadurch nicht ausgeschlossen.

Luc. 1, 32. ꝛc. Und wie diese Königsburg festgegründet ist auf dem Berge des Herrn (Isai. 2, 2.), so ist auch die Kirche Jesu Christi auf einem Felsen festgegründet, Matth. 16, 18. I. Tim. 3, 15; in diesem königlichen Hause David's ist das Horn des Heiles (ein festes, dauerhaftes Heil) uns aufgerichtet, Luc. 1, 69. Von einem Berge riß der Stein, der Messias, sich los und erfüllte die ganze Erde, Dan. 2, 44. 45. vgl. unsern Psalm V. 8; und die Kirche ist die Stadt, die auf dem Berge liegt, Matth. 5, 14., Allen weithin sichtbar und erkennbar; ist die Stadt des lebendigen Gottes, Hebr. 12, 22. Und da der Berg Sion, eben als Berg Gottes des Allerheiligsten, sein heiliger Berg ist, so ist auch die Kirche des Gott-Königes, des Messias, des Sohnes Gottes, eine heilige Kirche, und sind die Mitglieder derselben, so wie ein königliches Priesterthum, so auch ein heiliges Volk, I. Petr. 2, 9. cf. Röm. 1, 7. Eph. 5, 26. 27. ꝛc. Und so wie ferner Sion (und Jerusalem) der einzige Wohnsitz des wahren Gottes im alten Bunde auf der ganzen Erde war (Ps. 131, 13. 14.), so ist auch die Kirche des Sohnes Gottes auf Erden nur Eine, „ad quam . . . necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles.“ Irenäus contr. haereses L. I. C. 3. Da nun Sion, als der h. Berg Gottes, als der einzige Sitz des wahren Gottes auf Erden im alten Bunde, die vorzüglichste, die heiligste, die auserlesenste, die einzige und herrlichste Stätte auf der ganzen Erde war, so konnte kein passenderes Wort, kein passenderer Typus für das neue Gottes- und Himmelreich des Messias, für seine Kirche in der Zeit und in der Ewigkeit, gewählt werden.

In den folgenden drei Versen 7. 8. 9. redet der Messias, gewissermaßen die Rede Jehovah's im vorigen Verse aufnehmend und in derselben fortfahrend. Aber er redet nicht in seinem eigenen Namen, sondern verkündet nur, was Jehovah seinem ewigen Rathschlusse nach zu ihm gesprochen, in Beziehung auf ihn, zu seinen Gunsten, bestimmet hat. In dieser Rede des Messias ist eine Vorrede, worin er hinweiset auf Jehovah, der das Folgende zu ihm gesprochen habe, mit dessen beiläufiger Erklärung, daß er sein ewiger Sohn sei, V. 7. In den nächsten beiden Versen kommt die eigentliche Promulgirung dessen, was Jehovah ihm verleihen wolle, und zwar 1) daß er ihm, seinem Sohne, alle Völker zu seinem Erbe, und die ganze Erde zu seinem Besitzthume geben, und 2) ihm das Strafgericht über die Widerspänstigen zuweisen wolle, V. 8. 9.

V. 7. „Ich will verkünden über den Rathschluß:
Jehovah sprach zu mir: „„Mein Sohn bist Du,
Ich habe dich heute geboren.““

„Ich will verkünden über den Rathschluß — אֲסַפְּרָה אֶל־חֹק — Das Zeitwort סָפַר zählen, schreiben (daher סֹפֵר Schreiber, סֵפֶר Buch), im Piel: erzählen, kundmachen, verkünden, offenbaren, veröffentlichen, so daß Alle es wissen. Es liegt in dieser Vorrede des Messias, daß er das ihm vom Vater Gesagte als Herold, als der λογος — der Sprecher Gottes — öffentlich proclamiren will, damit es Niemandem unbekannt bleibe. — אֶל־חֹק, אֶל = de, in Beziehung, über (über den göttlichen Rathschluß will ich die Veröffentlichung machen); חֹק, von חָקַק eingraben, einhauen, feststellen, anordnen, beschließen, also: δογμα, die Bestimmung, der Wille, der Beschluß, der Rathschluß, das von Gott Festgesetzte; und zwar eine solche Bestimmung, welcher, als einer göttlichen, nichts hinzugethan, nichts abgenommen werden kann, ein ewig unumstößlicher Beschluß, cf. Apok. 22, 18. 19., so wie die göttlichen (moralischen) Gesetze überhaupt für ewige Zeiten feststehen, vgl. Ps. 118. passim, coll. Matth. 24, 35. So wie hier das dem Messias Zugedachte als ein ewiger, unabänderlicher Rathschluß Gottes bezeichnet wird, so wird Ps. 109, 4. ihm die Priesterwürde mit einem Eidschwur als eine ewige Würde verliehen, deren Verleihung Gott nie gereuen könne und werde.

Joseph Scheth sagt S. 109. einleitend zu unsern Worten: „Der prophetische Dichter hat eine himmlische Scene vor seiner Seele schwebend; in dieser hört er so eben Jehovah zu seinem Sohne, der ihm zur Seite steht, die feierlichen Worte des 6. V. sprechen. Dieser, entzückt darüber, ist es nun, den der Prophet in diesem und den folgenden Versen redend einführt. In dem erwähnten Zusammenhange ist es wohl nicht anders denkbar, als daß der Sohn über einen so huldvollen Ausspruch in freudiger Bewegung spricht. Das: „Ich erzähle, will erzählen, verkünden,“ muß daher emphatisch: „ich will mit Lust, mit Entzücken erzählen,“ verstanden werden.“ Das הָ paragog. gibt diese Bedeutung an. Vgl. Ps. 44, 18; 21, 23.

Der Messias verkündet, wie gesagt, nicht in eigenem Namen, aus eigener Machtvollkommenheit etwas, sondern es ist der Wille, der Beschluß Jehovah's, seines Vaters, den er verkündet, erzählt; der Vater bestimmet, ordnet an für ihn, und genau hiernach sich richtend

verkündet er und erfüllet er in der Welt nur den Willen des Vaters. Dieses tritt uns sowohl im A. als N. T. überall deutlich entgegen. So war es Gott, der im Paradiese bestimmte, daß der Weibessaame der Schlange den Kopf zertreten; es war Gott, der den Patriarchen verhieß, daß durch ihren Saamen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten; es war Gott, der den Messias zum Lichte der Heiden machte, sein Heil zu sein bis an die Enden der Erde (Jsai. 49, 6.); der ihn als festen Eckstein in die Gründe Sions legte (das. 28, 16.); es war Gott, der ihn durch Leidensfülle zermalmen wollte, unser Aller Missethaten auf ihn legte u. s. w. Jsai. 53. So gehen überall die Bestimmungen über das, was der Messias auf Erden zu thun, zu leiden haben sollte, von Jehovah, von Gott dem Vater aus, der den Sohn aus übergroßer Liebe in die Welt gab (Joh. 3, 16. Röm. 8, 32.); und der Sohn übernimmt freiwillig Alles, was der Vater ihm zugetheilt; er bekennt, daß er von sich selbst nichts rede oder thue, sondern so wie der Vater es ihm gesagt oder gelehrt hat (Joh. 8, 28; 12, 49. 50; 7, 16.); und jeglichen Willen Gottes zu thun, dazu ist er in diese Welt gekommen (Joh. 6, 38; 5, 30. Matth. 26, 39.). So ist also seine ganze Bestimmung von Oben her, vom Vater, durch dessen ewigen Rathschluß Alles für ihn angeordnet und festgesetzt ist; an unserer Stelle verkündet er hiervon nur das, was in den obengenannten zwei Beziehungen für ihn, den König und geliebten Sohn, festgesetzt ist.

Die Vulgata gibt unsere Worte, und zwar noch als zum vorigen Verse gehörend, mit: „praedicans praeceptum ejus.“ Da sie die Worte des vorigen Verses als vom Messias gesprochen genommen hatte, so konnte sie jetzt, zur innigeren Verbindung, das Participium praedicans in Anwendung bringen; nur müssen die Worte in dem Sinne der gegebenen Uebersetzung genommen werden: „verkündend seinen Rathschluß,“ nicht aber in dem von Manchen gegebenen Sinne: „predigend sein Gesetz,“ mit Beziehung auf Jsai. 2, 2—4. und Joh. 18, 36. 37., welche Beziehung unserer Stelle durchaus fremd ist.

„Jehovah sprach zu mir.“ Vgl. wie David II. Kön. 23, 2. 3. bekennt, daß der Geist Gottes durch ihn gesprochen, daß der Starke Jsraels geredet; und nach dieser Einleitung verkündet David jene Worte Gottes und seines Geistes; ähnlich die Propheten nach der Einleitung: „So spricht der Herr.“

„Jehovah sprach zu mir.“ Wann? In jenem feierlichen

Augenblicke der Ewigkeit, wo der λογος von ihm zum Wiederhersteller seines Reiches und zum Könige desselben bestimmt wurde; näher: alsbald nach dem Sündenfalle im Paradiese, vgl. Apok. 13, 8. Diese Bestimmung war, wegen des Vorherwissens Gottes, daß die Sünde kommen werde, von Ewigkeit; die Aussprache derselben für die Menschen geschah in der Zeit, und wiederum nicht auf einmal, sondern allmälig in fortgesetzten Verkündigungen, bis nahe zur Fülle der Zeit, wo der Messias erscheinen und er nun selbst den Rathschluß des Vaters kundmachen und allen Willen desselben durch die That erfüllen sollte. Vgl. das Gesagte oben §. 7.: „warum dieser so früh verheißene Erretter" u. s. w. und unten die Erkl. zu Ps. 77, 2. und Isai. 53, 1.

Anm. Einige verbinden unsere beiden Satztheile mit einander, indem sie אֲשֶׁר suppliren: „Ich will verkünden den Rathschluß, welchen Jehovah zu mir sprach." Doch leidet die dichterische Sprache solche prosaische Verbindung nicht. — Auch könnte man übersetzen: Ich will verkünden den Rathschluß Jehovah's; er sprach zu mir.

„Mein Sohn bist Du, ich habe Dich heute geboren."

בְּנִי אַתָּה אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ׃

Ehe wir zur Erklärung dieser höchst wichtigen und inhaltschweren Worte schreiten, bemerken wir vorerst, daß dieselben nicht so zu verstehen seien, als ob Jehovah mit denselben den König-Messias erst jetzt eben, bei dieser Gelegenheit, als seinen Sohn anerkenne, als solchen proclamire, ihm jetzt erst sage, daß er sein Sohn sei; denn das war er von Ewigkeit her; sondern diese Worte sind nur eine Einleitung zu den beiden folgenden Versen, in denen das Statut, der Rathschluß Gottes in Beziehung auf den König-Messias, seinen Sohn, zur Aussprache kommt; als ob er sagte: Siehe, da du mein geliebter Sohn bist, von mir selbst von Ewigkeit her geboren, von mir gesalbt zum Könige über meinen heiligen Berg Sion (d. i. zunächst über das Volk Israel): so magst du von mir fordern, was immer du willst, seien es auch alle Völker, sei es die ganze Erde — ich will sie dir geben (vgl. Isai. 49, 4—6.); deine noch so großen Bitten sollen dir, meinem geliebten Sohne, woran ich mein Wohlgefallen habe, gewährt werden. Vgl. die ganz ähnliche Einleitung zu der darauf folgenden Verkündigung, Isai. 42, 1 ff.; und Esth. 7, 2: „Was ist dein Begehren, Esther, daß man dir (der Königin) gebe, und was willst du, daß geschehe? So du auch die Hälfte meines Reiches verlangst, wirst du sie erhalten."

„Mein Sohn bist du.“ Der Ausdruck: „Söhne — Kinder Gottes“ (בְּנֵי אֱלֹהִים) wird den Engeln beigelegt, z. B. Job 1, 6; 38, 7; den Königen und Richtern der Erde (als Gottes Stellvertretern, von ihm erwählt, und zugleich ihre Würde bezeichnend), Ps. 81, 1. 6; überhaupt allen Menschen, Matth. 5, 45. Es erhebt sich nun die wichtige Frage: Ist der Ausdruck „Sohn“ in unserer Stelle in dem uneigentlichen Sinne zu nehmen, wie er in den angeführten Stellen von den Engeln, Königen, und überhaupt allen Menschen, genommen werden muß? oder im absolut eigentlichen Sinne?

Zur Behauptung des letzteren Sinnes, daß „Sohn“ in unserer Stelle von einem wahren, eigentlichen Sohne in der nächsten, natürlichsten Bedeutung des Wortes genommen werden müsse, zwingt uns zunächst der erklärende Parallelsatz: „ich habe dich heute geboren“ — יְלִדְתִּיךָ — Das Zeitwort יָלַד bedeutet gebären im eigentlichen Sinne, und zwar im Kal von der Mutter, welche die Kinder zur Welt bringt, im Hiphil (הוֹלִיד) vom Vater, welcher sie gebären macht, erzeugt. In unserer Stelle steht nicht das causative Hiphil, sondern das einfache Kal, weil Gott aus sich selbst den Sohn gebiert (daher mit Einigen nicht übersetzt werden darf: ich habe dich heute gezeugt); vgl. Isai. 66, 9. Somit, nach dem Worte selbst, kann hier „Sohn“ weder im charitativen, noch adoptiven, sondern muß im eigentlichsten, im natürlichen Sinne genommen werden, und ist unsere Stelle, so wie die erste, so zugleich die klarste, unumwundenste Stelle des A. T., in welcher der König-Messias als wahrhafter Sohn Gottes ausgesprochen wird.

Es steht aber unsere Stelle nicht vereinzelt da; vielmehr finden wir im weiteren Verlaufe des A. T. Ausdrücke, welche, als erklärende, dasselbe sagen. So heißt der Messias Ps. 44, 7. 8. geradezu Gott — אֱלֹהִים — und Ps. 109, 5: אֲדֹנָי, welche Ausdrücke ihm nur beigelegt werden können, wenn er wahrer Sohn Gottes ist. Bei Isai. 4, 2. heißt er als Sohn Gottes: Sproß Jehovah's — צֶמַח יְהוָֹה —, und als solcher, der Mensch geworden ist aus der Jungfrau (Isai. 7, 14.), der als Sohn uns geschenkt ist und den Namen trägt: Starker Gott, Vater der Ewigkeit (das. 9, 6.), ist er der Immanuel, der Gott-mit-uns, das. 7, 14; in ihm kommt Gott selbst, uns zu erlösen, das. 35, 4. Als Sohn Gottes ist er die Herrlichkeit Jehovah's (כְּבוֹד יְהוָֹה), der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und die Gestalt seines Wesens, Isai. 60, 1. Hebr. 1, 3. Als Sohn ist er der Mann der Gemeinschaft Gottes (גֶּבֶר עֲמִיתִי),

d. i. dem Wesen nach Eines mit ihm, der Person nach aber von ihm unterschieden, Zach. 13, 7; ist er der Engel Gottes, in welchem sein Name, sein Wesen ist, Exod. 23, 20. 21. — Nach dem N. T. ist er als Sohn Gottes der Aufgang aus der Höhe, Luc. 1, 78; ist er der eingeborne (μονογενης — unigenitus) Sohn, der in des Vaters Schooße ist, Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18., welcher letztere Beisatz genau dem: „ich habe dich **heute geboren**," entspricht; als Sohn ist er der eigene, eigentliche, eigenthümliche (ἰδιος — proprius) Sohn, Röm. 8, 32. und Gott ist sein eigener, eigentlicher, eigenthümlicher (ἰδιος) Vater, Joh. 5, 17. 18. Als wahrhafter, eigentlicher Sohn Gottes ist er darum Eins mit dem Vater (*unum* — substantialiter), Joh. 10, 30; ist der Vater in ihm, und er in dem Vater, V. 38., und wer ihn siehet, siehet den Vater, das. 14, 9. 10. Als Sohne Gottes und somit als wahrem Gott kommt ihm darum gleiche Ehre und Anbetung zu, wie dem Vater, Ps. 44, 12; 71, 11. Joh. 5, 23. Phil. 2, 10. 11. Apok. 5, 13. Als Sohn Gottes, als der λογος, ist er wahrhafter Gott (ἀληθινος θεος) und das ewige Leben, der das Leben, vom Vater ihm gegeben, in sich selber hat, I. Joh. 5, 20. Joh. 5, 26; und geboren vom Vater ist er von ihm ausgegangen (das. 8, 42.) als „Deus de Deo, lumen de lumine, Deus verus de Deo vero," Symbol. Niz. Constant. Vgl. Joh. 1, 1. 2. 14.

Wollte man in Beziehung auf das: „ich habe dich **geboren**," die Stelle Exod. 4, 22: „filius meus primo*genitus* Israel," als Einwendung geltend machen, daß nämlich in dieser Stelle Israel ebenfalls „Sohn, von Gott geboren," genannt werde, was da doch jedenfalls, als vom ganzen Volke geltend, im figürlichen Sinne genommen werden müsse, so ist dagegen zu bemerken, daß in der angeführten Stelle von Israel das Wort בְּכוֹר steht, welches allerdings erstgeboren bedeutet, aber nicht in dem Sinne: **von** dem Besitzer selbst geboren, sondern: **für** ihn geboren, vgl. Exod. 11, 5; 12, 9. von der Erstgeburt der Menschen und des Viehes promiscue. Also nicht ist Exod. 4, 22. von dem Geborensein des Volkes Israel **aus** Gott die Rede, sondern von der Würde, welche Israel hat als von Gott zum erstgebornen Sohne erwählt und **als** solcher von ihm behandelt. Vgl. Ps. 88, 28: „*primogenitum ponam (dabo)* illum — בְּכוֹר אֶתְּנֵהוּ — *excelsum prae regibus terrae,*" letzteres deklarativ zum ersten; und vgl. II. Kön. 7, 14: „Ich will ihm sein **zum** Vater (לְאָב), und er wird mir sein **zum**

Sohne (לְבֵן);" in welchen beiden Stellen von David und resp. von Salomo, als Typen des Messias, gesagt wird, daß Gott sie zu der Würde seiner Söhne vor anderen erheben, sie als seine Söhne behandeln wolle, sie ihm als solche gelten sollen, denen er eine vorzügliche, eine Vaterliebe beweisen will.

Wie aber, so fragt man, kann von Gott, einem unkörperlichen Wesen, einem Geiste, gesagt werden, daß er einen Sohn, und diesen geboren habe?

Diese nicht unwichtige und nicht abzuweisende Frage beantwortet uns der tiefe, scharfsinnige Denker Origenes auf eine ausgezeichnete Weise. Er sagt: „Infandum autem est, et illicitum, Deum Patrem in generatione unigeniti filii sui, atque in subsistentia ejus exaequare alicui vel hominum vel aliorum animantium generanti; sed necesse est aliquid exceptum esse Deoque dignum, cui nulla prorsus comparatio non in rebus solum, sed ne in cogitatione quidem vel sensu inveniri potest, ut humana cogitatio possit apprehendere, quomodo ingenitus Deus pater efficitur unigeniti filii. Est nempe ita aeterna ac sempiterna generatio, *sicut splendor generatur ex luce. Non enim per adoptionem* spiritus filius fit extrinsecus, sed *natura* filius est.

Videamus tamen, quomodo haec, quae dicimus, etiam divinae scripturae autoritate muniantur. Ait Apostolus Paulus, unigenitum filium *imaginem esse Dei invisibilis* (Coloss. 1, 15.); et ad Hebraeos 1, 3: quia sit *splendor gloriae*, et figura expressa substantiae ejus. Et de sapientia (Sap. 7, 25.): *Splendor est lucis aeternae.* Cf. Isai. 60, 1. — Splendor hujus lucis est unigenitus filius, ex ipso (Deo) *inseparabiliter* velut splendor ex luce procedens." Orig. de principiis Lib. I. cap. II. N. 4. 5. 7. Vgl.: „Gott ist Licht," I. Joh. 1, 5., und wie der Sohn Gottes heißt: die Sonne der Gerechtigkeit, Malach. 4, 2., das Licht der Welt, das wahre Licht, Joh. 8, 12; 1, 4. 9., und: der glänzende Morgenstern, Apok. 22, 16; weshalb die Kirche von ihm sagt, er sei *lumen de lumine.* Durch diese Erklärung ist obige Schwierigkeit hinlänglich gehoben, und zugleich die **Wesensgleichheit** und **Wesenseinheit** des Sohnes mit dem Vater, und die **Einzigkeit** des Sohnes Gottes, welcher *uni*genitus — μονογενης[1])

1) Der Ausdruck Col. 1, 15: *primogenitus* omnis creaturae — πρωτο-

heißt, so wie die ewige Geburt desselben aus dem Vater (vgl. die Erkl. des heute) und nicht minder das stete Bleiben desselben im Vater (Joh. 1, 18. coll. 14, 10.) zur Evidenz, zur Anschaulichkeit fast erklärt.

In Beziehung auf das Wort „Sohn" unserer Psalmenstelle vgl. noch Matth. 21, 37: Zuletzt sandte er (der Herr des Weinberges — Gott) seinen Sohn zu ihnen und sprach: Vor meinem Sohne werden sie sich doch scheuen" (cf. Hebr. 1, 1. 2.), welche Stelle ganz unverkennbar mit Beziehung auf unsere Stelle und überhaupt auf den ganzen Psalm gesprochen ist. Ferner ist, wie oben ebenfalls bereits bemerkt wurde, nicht zu verkennen, daß in den Worten des Hohenpriesters Matth. 26, 63: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagest, ob du der Christus, der Sohn Gottes bist," eine Bezugnahme auf unsern Psalm, und zwar auf V. 2: „gegen seinen Gesalbten," oder V. 6: „ich habe gesalbet meinen König," und unsern V. 7: „du bist mein Sohn," enthalten ist. S. oben ad Vers 2.

Es übrigt noch die Erklärung des Wortes „heute" — הַיּוֹם. Das hebräische Wort bedeutet genau: den (= diesen) Tag, *ho*die — i. e. *hoc* die, aujourd'hui. Der Artikel הַ steht in demselben als pronom. demonstr., wie das griechische ὁ, ἡ, το bei Homer und Herodot. Vgl. das deutsche: „ich will's den Augenblick thun," d. i. diesen Augenblick, jetzt gleich.

Aber welche Bedeutung muß in unserer Stelle dem Worte beigelegt werden?

Diejenigen, welche unsern Psalm von der Inauguration eines irdischen Königs in Israel erklären, sind mit der Deutung des „heute" leicht fertig; es ist ihnen eben der Tag seiner Inauguration, wo er zum Könige gemacht, gesalbt ist (s. Gesenius und vgl. De Wette). Diese Erklärung bedarf wahrlich keiner weiteren Widerlegung, oder vielmehr, es liegt dieselbe hinreichend in dem bisher Gesagten und in dem ferner noch zu Sagenden. Und dann haben diese genannten und ihnen ähnliche Erklärer den wichtigen Umstand übersehen, daß dieser ganze Vers 7. nur eine Einleitung zu den beiden folgenden ist, wie oben nachgewiesen.

---

τοκος πασης κτισεως — steht dem μονογενης nicht entgegen, da der Ausdruck das Ehersein des Sohnes vor allen geschaffenen Dingen aussagt, vgl. Joh. 8, 58; 17, 5. 24. Prov. 8, 23 ff.

Festgehalten muß nun zuvörderst werden, daß Jehovah zu seinem wahrhaften, eigentlichen, von ihm gebornen Sohne spricht; nach diesem Anhaltspunkte muß das Wort „heute" seine richtige Erklärung finden. Die Idee Gottes involvirt mit absoluter, metaphysischer Nothwendigkeit die Ewigkeit; Gott kann nur von Ewigkeit sein, das Gegentheil ist undenkbar, trägt einen Widerspruch in sich. Ist aber Gott der Vater von Ewigkeit, so kann auch der Sohn, als unmittelbare und stete Ausstrahlung seines Wesens, in welchem nie die leiseste Veränderung eintreten kann (Jakob. 1, 17.), nur von Ewigkeit sein; er muß von Ewigkeit mit dem Vater coexistiren, ohne daß auch nur ein einziger Augenblick gedacht werden könnte, wo er nicht existirt habe. Diese actio Dei ad intra, die generatio filii (und desgleichen die processio spiritus sancti aus dem Vater und Sohne) kann nicht irgend einer Zeit angehören; das Gegentheil ist ebenso undenkbar und widersprechend in sich selbst, als daß Gott der Vater nicht von Ewigkeit wäre. Somit haben wir in dem Ausdruck הַיּוֹם „heute" nicht einen physischen, sondern einen metaphysischen Ausdruck (wie in der Stelle Exod. 3, 14.), und kann demnach nur bedeuten: von Ewigkeit. Nach dieser festen metaphysischen Grundlage mögen zur Erläuterung einige Stellen aus tief denkenden Interpreten folgen. Geierus sagt: „In *praesentissimo unicoque aeternitatis fluxu*, ubi nihil praeteritum, nihil futurum." Scaliger sagt nach dessen Citat: „Praeteritum *jam non* est, futurum autem *nondum*; *unum praesens semper est;* nam etsi abit tempus, tamen hoc, quod est, praesens est." Coccejus sagt: „*Aeterna* autem generatio ad *hodiernum* refertur, quatenus et tempus omne aeternitati coëxistit, et, quod fluente tempore ex heri in hodie idem manet, aeternum intelligitur." Augustinus: „In aeternitate nec praeteritum quidquam est, quasi esse desierit; nec futurum, quasi nondum sit; sed praesens tantum, quia, quidquid aeternum est, semper est." Bei Gott nämlich gibt es kein Gestern und kein Morgen, keine Vergangenheit und keine Zukunft, nach der Kategorie der Zeit, sondern ein ewiges Heute. Die h. Schrift drückt dieses für den menschlichen, nach der Zeit abmessenden Verstand anschaulich aus, wenn sie sagt: „Ein Tag ist bei dem Herrn, wie tausend Jahre, und tausend Jahre sind wie Ein Tag." II. Petr. 3, 8. vgl. Ps. 89, 4; 101, 28.

Wir haben aber andere deutliche Stellen der h. Schrift, welche, obgleich die Erklärung unserer Stelle recht gut auf eigenen Füßen

stehen kann, den Schlüssel zur richtigen Erklärung derselben geben, Stellen, in denen das metaphysische „heute" mit entsprechenden Worten über allen Zweifel erhaben erklärt wird. Bei Isai. 9, 6. wird dem Sohne außer anderen Namen auch der gegeben: אֲבִי־עַד = „Vater der Ewigkeit," oder Ewiger — der die Ewigkeit besitzt, von Ewigkeit her ist. Bei Michäas heißt es noch deutlicher von dem Herrscher in Israel, der in Bethlehem geboren werden soll: „dessen Ausgang ist von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit" — וּמוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם׃ — Mich. 5, 1. Die persönliche Weisheit — der λογος — sagt von sich: „Von Ewigkeit bin ich gesalbet, von Anbeginn, vor Beginn der Erde" — מֵעוֹלָם נִסַּכְתִּי מֵרֹאשׁ מִקַּדְמֵי־אָרֶץ׃ — Prov. 8, 23., wo die beiden letzteren Bestimmungen eine für den menschlichen Verstand anschauliche Erklärung der ersteren: „von Ewigkeit," sind und wo die Schrift selbst uns den Fingerzeig gibt, daß sämmtliche Ausdrücke gleichbedeutend sind und die reine metaphysische Bedeutung: „von Ewigkeit," haben. Noch ist zu beachten, daß das mehrfach im A. T. dem Messias gegebene Wort „Gott" auch eben darum seine Ewigkeit ausspricht, namentlich Isai. 9, 6., wo „Gott" und „Vater der Ewigkeit" unmittelbar neben einander stehen.

Wie nun auf diese klare Weise das A. T. in den angeführten Stellen das „heute" erklärt, so erklärt es auch das N. T. Vom λογος, der persönlichen Weisheit des Vaters, sagt der h. Johannes, der Adler des N. T.: „Im Anfang (in principio) war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort; dasselbe war im Anfang bei Gott," Joh. 1, 1. 2., also es war vom Anfang an, war bei Gott, war selbst Gott, und konnte als solcher nur bei Gott sein. Dieses in principio erhält seine Erklärung nur aus den obigen Stellen, Isai. 9, 6. Mich. 5, 1. Prov. 8, 23. Die Ewigkeit und das wahrhaft göttliche, metaphysische Sein legt der Heiland sich selber bei, wenn er sagt: „Ehe Abraham ward, **bin Ich**" (ἐγω εἰμι), Joh. 8, 58., ein Ausdruck, so inhaltschwer, wie der im Exod. 3, 14: „Ich **bin**, der ich **bin**" — „der Ist," der ein ewiges, selbstständiges Sein hat, ohne ein **Gewordensein**. Der dieses aus dem Dornbusche, der brannte und nicht verbrannte, zu Moses sprach, war aber nach höchster Wahrscheinlichkeit der λογος, nicht Jehovah, der Vater, denn diesen hat Niemand, auch nur im Bilde, je gesehen, noch seine Stimme gehört, Joh. 1, 18; 5, 37. I. Timoth. 6, 16. (Vgl. über den Gott-Engel des alten

Bundes.) Hierhin gehört ferner die Stelle: „der Eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooße ist," Joh. 1, 18. Andere Stellen, in denen der Heiland sich ein vorweltliches (was nach Prov. 8, 23. ein ewiges bedeutet) Dasein beilegt, sind Joh. 17, 5. 24. vgl. Joh. 6, 63. Luc. 10, 18. coll. Joh. 1, 27. II. Cor. 8, 9. Coloss. 1, 15. Hebr. 13, 8. Apok. 1, 17. 18.

So ist also in unserer Stelle ganz unbestreitbar die **ewige Geburt** des Sohnes aus dem Vater durch das metaphysische „**heute**" ausgesprochen; in der Stelle selbst liegt dieses, so wie die unfehlbare Erklärung in den aus dem A. und N. T. beigebrachten erläuternden Stellen.

Unsere Kirchenlehre sagt dasselbe. Das Symbolum von Nizäa belegt diejenigen mit dem Anathem, welche sagen, es habe eine Zeit gegeben, wo der λογος nicht war: „Τους δε λεγοντας, ὁτι ἦν ποτε, ὁτε οὐκ ἦν, και πριν γεννηθηναι οὐκ ἦν, και ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο, ἢ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἢ οὐσιας φασκοντας εἰναι, ἢ κτιστον, τρεπτον, ἢ ἀλλοιωτον τον υἱον του θεου, ἀναθεματιζει ἡ καθολικη ἐκκλησια."

„Eos autem, qui dicunt: erat aliquando (sc. tempus), quando non erat (sc. filius), et antequam nasceretur (sc. ex Maria), non erat; et quia ex iis quae non sunt, factus est; aut ex alia substantia, vel essentia, dicunt esse; vel creatum, vel convertibilem filium Dei, anathematizat catholica Ecclesia."

Das Symbolum Niz. Constant. sagt: „Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum, filium Dei unigenitum, et ex Patre *natum ante omnia saecula*, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero; natum, non factum, homousion Patri, id est, ejusdem cum Patre substantiae (in dem Symbolum der Messe kurz: consubstantialem Patri): per quem omnia facta sunt."

Wir haben nun über unsere ganze Stelle eine autoritative Erklärung des h. Paulus im Briefe an die Hebräer, in dessen erstem Capitel er die Gottheit des Sohnes Gottes, durch den er in der letzten Zeit zu uns geredet, der da sei der Welt-Schöpfer und -Erhalter, der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und die Gestalt seines Wesens, durch mehrfache Vergleichungen mit den Engeln beweiset. Gleich anfangs dient ihm unsere Stelle zum Beweise, wo er sagt: „Er ist um so viel erhabener, als die Engel, je vorzüglicher der Name ist, den er vor ihnen ererbt hat. Denn zu welchem Engel hat Gott je

gesagt: **Mein Sohn** bist du, ich habe dich heute geboren?“ Vielmehr sollen alle Engel Gottes ihn anbeten, Hebr. 1, 1—6. Zuerst ist durch diese Stelle Pauli die Messianität unsers Verses (und Psalmes) erwiesen; dann ersehen wir bei genauer Betrachtung daraus, daß Paulus das Wort Sohn und den Beisatz: „ich habe dich heute geboren,“ im eigentlichen Sinne verstanden habe, denn sonst hätte er auf den Namen, d. i. auf den Namen „Sohn“, den er vor den Engeln ererbt habe, ein so großes Gewicht nicht legen können, da ja die Engel auch „Kinder Gottes“ genannt werden. Wiederum erkennen wir aus seinen Worten die Erhabenheit des Sohnes über die Engel, da er der Welt-Schöpfer und Erhalter, der Abglanz der Herrlichkeit und das Ebenbild des Wesens Gottes (cf. Exod. 23, 21: „est nomen meum in illo“) genannt wird. Dem aber alle diese Vorzüge beigelegt werden, namentlich die Welt-Schöpfung und Erhaltung und die substanziale Einheit und Gleichheit mit dem Wesen Gottes, und der selbst auch die Engel erschuf (Coloss. 1, 16.): der kann nicht auch in der Zeit erschaffen, der muß von Ewigkeit, und Gott sein. Die Engel sind Kinder, Söhne Gottes durch die Erschaffung, vgl. Job. 1, 6; 2, 1; 38, 7; der Sohn Gottes aber, der λογος, durch die generatio divina aeterna.

So wie in unserer Stelle David mit einem Seherblicke, wie Johannes, der Evangelist, die ewige Geburt des Sohnes Gottes aus dem Vater durch Offenbarung des h. Geistes schauet und dieses Geheimniß, als der Erste, der Welt offenbart: so hat auch der himmlische Vater selbst in der Zeit hierüber Zeugniß abgelegt und der ganzen Welt durch die feierliche Stimme vom Himmel unsere Stelle bestätiget. Bei der feierlichen Inauguration Christi zu seinem Messiasamte, bei der Taufe am Jordan, sprach diese Stimme: „Dieser ist mein geliebter Sohn (ὁ υἱος μου ἀγαπητος), an welchem ich mein Wohlgefallen habe,“ Matth. 3, 17; dieselben Worte wurden ebenfalls bei seiner Verklärung gehört, Matth. 17, 5. Auf dieses Zeugniß des Vaters bei der Taufe beruft sich der Heiland Joh. 5, 37., und der h. Petrus erzählt das bei der Verklärung Gehörte in seinem II. Brfe. 1, 17. — Bei der Taufe schwebte über dem Messias auch der h. Geist, durch dessen übernatürliche Wirkung der ewige Sohn Gottes Mensch geworden war, weshalb der Sohn der Jungfrau, und zwar propter unionem hypostaticam, auch genannt werden sollte: „Sohn Gottes,“ „Sohn des Höchsten,“ „das Heilige,“ Luc. 1, 32. 35. coll. Dan. 9, 24. Uebrigens ist bei der Stimme Gottes bei der Taufe und Ver-

klärung Jesu ebenfalls zu berücksichtigen die Stelle Isai. 42, 1: „Siehe da, mein **Knecht**, dem ich beistehe, mein Auserwählter, an welchem meine Seele Wohlgefallen hat: ich will meinen Geist über ihn geben." — Warum aber wird der Messias an der Stelle unsers Psalmes mit dem Namen Sohn, und Isai. 42, 1. und öfter mit dem Namen Knecht angeredet und bezeichnet? Der Grund liegt in den verschiedenen Umständen, unter denen beide Stellen gesprochen wurden. In unserer Psalmenstelle ist, wie im ganzen Psalm, von der Zeit die Rede, wo der Messias, nach Vollbringung des Erlösungswerkes, aus dem Zustande seiner Erniedrigung heraustrat in den Stand seiner Verherrlichung, wo er nun als herrlicher, ewiger König über Sion gesalbt war, wo alle Völker ihm zum Erbe, die Enden der Erde ihm zum Besitzthum gegeben wurden, was er selbst nach seiner Auferstehung sich erst zusprach, Matth. 28, 18 ff., und die strenge Herrschaft über seine Feinde ihm verliehen wurde; ähnlich wie er im 109. Psalm Herr David's und sogar Adonai genannt wird, welcher Psalm ebenfalls der Zeit seiner Verherrlichung angehört. Für die Zeit seiner Verherrlichung aber, wo er nicht mehr Knecht war, konnte dieser Ausdruck im Munde Jehovah's auch nicht mehr Statt haben, sondern nur der höhere und ewig bleibende: „Sohn." In der Stelle Isai. 42, 1. und überall, wo der Ausdruck Knecht bei ihm sonst noch vorkommt, ist eben von der Erniedrigung des Messias (coll. Phil. 2, 7 ff.) die Rede, dem der h. Geist zu seinem messianischen Wirken und Leiden (coll. Hebr. 9, 14.) ertheilt wird, und welches er in größter Niedrigkeit, nur als Diener und Knecht verwaltete und übernahm, vgl. Matth. 20, 28; auf diese Erniedrigung, Armuth, Verachtung und Leidensfülle folgte die Verherrlichung, in welcher er „einen Namen trägt, der da ist über alle Namen," Phil. 2, 9 ff.

Die gegebene und nachgewiesene Erklärung unsers ganzen Verses von der ewigen Geburt des Sohnes — λογος — aus dem Vater, des Sohnes, der in der Fülle der Zeit durch Incarnation unser Messias — Christus — wurde (Joh. 1, 14. Gal. 4, 4.), erschöpft den Sinn desselben vollkommen, und ist dieser Sinn offenbar der einzige in der Stelle liegende, der einzige, welchen Jehovah beim Sprechen dieser Worte, und der Geist Gottes bei Offenbarung derselben intendirte.

Wir haben aber noch einiger anderer Erklärungen zu gedenken.

I. In der Apgsch. Cap. 13, 32. 33. sagt der h. Paulus: „Auch

wir verkünden euch die Verheißung, die unsern Vätern gegeben wurde, daß diese Gott uns, ihren Kindern, erfüllet hat, indem er Jesum erweckte (ἀναστησας Ἰησουν): wie es auch in dem zweiten Psalme geschrieben ist: Mein Sohn bist du, ich habe dich heute geboren." Diese Stelle des Apostels wird gewöhnlich auf die Auferweckung Jesu von den Todten gedeutet; diese Auferweckung ist nämlich gewissermaßen eine Wiedergeburt, eine Geburt aus dem Tode ins Leben, weshalb Jesus auch heißt: *primogenitus ex mortuis* — πρωτοτοκος ἐκ των νεκρων, Coloss. 1, 18. cf. Apok. 1, 17. 18. Der Zusammenhang wäre dann wohl dieser: Gegen dich, meinen von Ewigkeit aus mir gebornen Sohn, werden die Heiden und Völker und Fürsten nichts vermögen (cf. Joh. 14, 30.), selbst wenn sie dich getödtet haben werden; denn auch dann wirst du gewissermaßen von mir, durch die Allmacht, womit ich dich auferwecke, wiedergeboren werden; du wirst nicht im Tode bleiben.

Indessen kann das ἀναστησας Ἰησουν auch einen andern Sinn zulassen. „Diese Worte," sagt Lilienthal, „können auch von der bloßen Erweckung und Sendung Christi verstanden werden. Gott hatte den Vätern verheißen, seinen Sohn zu senden, als den Messias und Gesalbten. Derjenige also, der im 2. Psalm als der Sohn Gottes und Gesalbte beschrieben wird, wurde nun wirklich in der Person Christi erwecket und gesendet." Thl. II. S. 591. Gerade in demselben Sinne, was aber Lilienthal nicht beachtet hat, sagt der h. Petrus: „Euch zuvörderst hat Gott seinen Sohn erweckt und ihn gesendet (ἀναστησας — ἀπεστειλεν), euch zu segnen," Apgsch. 3, 26. — Coccejus sagt hierüber Folgendes: „Neque tamen hoc ita dicimus, Apostolum Actor. 13, 33. τὸ *hodie* ad diem resurrectionis aptasse. Nam Apostolus promissionis exhibitionem *in duobus* ponit, 1mo datione filii; ejusque 2do excitatione ex mortuis. Primam partem promissionis ex hoc psalmo probat v. 33., secundam ex Isai. 55, 3. et psalmo 15, 10. versibus 34. 35." — Man bemerke, daß der Apostel V. 32. ganz einfach sagt: ἀναστησας Ἰησουν; V. 34. aber mit dem eine ganz andere Gedankenreihe einleitenden adversativen δὲ, und dem bestimmten Zusatz: ἐκ νεκρων: ὅτι δε ἀναστησεν αὐτον ἐκ νεκρων . . . οὑτως εἰρηκεν κ. τ. λ. Sehen wir übrigens die Stelle des Apostels noch genauer an, so werden wir finden, daß der Apostel ganz gewiß nicht gemeint gewesen ist, aus den Worten: „ich habe dich heute geboren," die Erfüllung der Verheißung Gottes, Jesum senden zu wollen, als

ob sie hießen: „ich habe dich heute gesendet," zu beweisen; sondern die Anführung unserer Stelle hat nur den Zweck und den Sinn, zu zeigen, daß der Jesus, durch dessen Erweckung oder Sendung Gott die den Vätern gegebene Verheißung erfüllet habe (welche Wahrheit er als selbstständige, von der folgenden Schriftstelle völlig unabhängige ausspricht), eben der Sohn Gottes sei, zu welchem Gott einst gesagt habe: „Mein Sohn bist du," u. s. w. Nun hat also auch hier in Pauli Stelle die Psalmenstelle durchaus keinen andern Sinn, als welchen er ihr beilegt Hebr. 1, 5. Ganz dasselbe Verfahren beobachtet der Apostel in demselben Briefe an die Hebräer 5, 5: „So auch hat Christus die Würde eines Hohenpriesters nicht sich selbst beigelegt, sondern der zu ihm sprach: Mein Sohn bist du, ich habe dich heute geboren." Durch die Anführung dieser Stelle will der Apostel nicht den Sinn hineinlegen: „ich habe dich heute zum Hohenpriester gemacht," sondern ganz einfach und klar ist der Sinn des Verses dieser: Nicht Christus hat sich die Würde des Hohenpriesters beigelegt, sondern Jehovah, sein ewiger Vater hat sie ihm gegeben, der ihn in der angeführten Stelle als seinen wahren ewigen Sohn erklärte; oder kürzer: der Sohn hat nicht selbst die Würde eines Hohenpriesters sich beigelegt, sondern der Vater hat es gethan. Darnach führt er die eigentlich beweisende Stelle Ps. 109, 4. an, wo Jehovah den Sohn als ewigen Hohenpriester erklärt. Nebenbei mag hier bemerkt werden, daß das gleiche Verfahren in Beziehung auf Ps. 2, 7. sowohl in der Apgsch. 13, 32 ff. als Hebr. 5, 5. auf die Identität der sprechenden Person schließen läßt, oder, daß der Brief an die Hebräer vom h. Paulus geschrieben sei; eine Bemerkung, welche Hug entgangen ist.

II. Wird unsere Stelle von Einigen auch von der Menschwerdung, der Geburt Christi in der Zeit, erklärt. Das Heilige, das aus Maria soll geboren werden, soll Sohn Gottes genannt werden, Luc. 1, 35. So Cyprian, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus u. A. Es leuchtet übrigens ein, daß diese Erklärung den obigen nächsten Wortsinn unserer Stelle nicht gibt, sondern nur als accommodativ, wegen des Wortes „geboren," zu betrachten ist; oder: derjenige, welcher durch die Incarnation in der Zeit als Gottmensch geboren ist, ist derselbe, welcher ewig vom Vater geboren ist als wahrer Sohn Gottes. Vgl. Joh. 1, 1. 2. und V. 14: der λογος, was er von Ewigkeit her ist, ist Fleisch geworden.

In beiden Beziehungen, von der Geburt Christi aus Maria,

und seiner Wiedergeburt aus dem Grabe, singt die Kirche in dem Hymnus: Rex sempiterne coelitum:

„*Qui natus olim e Virgine,*
*Nunc e sepulchro nasceris.*“

III. Noch einer andern Erklärung müssen wir gedenken, wornach unsere Stelle von der Taufe Christi gelten soll, wo der Vater ihn öffentlich als seinen Sohn anerkannte, Matth. 3, 17. So Justin (Dialog mit Trypho), Methodius. S. Calmet, Bellarmin ad h. l. Indessen kann durch diese Erklärung wohl nicht gemeint gewesen sein, daß bei der Taufe Jesu unsere Stelle erfüllt worden sei, als ob sie gerade in Beziehung auf jenes Ereigniß gesprochen wäre; sondern die Sache ist wiederum ganz einfach so: Den der Vater in unserer Psalmenstelle als seinen ewigen Sohn erklärt, den erklärt er nun auch, nachdem er auf Erden im Fleische erschienen, bei seiner feierlichen messianischen Inauguration dafür; oder vielmehr, er erklärt, daß der Jesus, der am Jordan von Johannes getauft wurde und über welchen der h. Geist in Taubengestalt herabkam, ebenderselbe sei, zu welchem er einst im Himmel jene Worte: Du bist mein Sohn u. s. w. gesprochen habe.

IV. Zuletzt führen wir noch eine Erklärung von Coccejus bei, welche zwar nicht die Worte selbst erklärt, aber über die verschiedenen Anwendungen derselben (s. I.—III.) Licht verbreitet. Er sagt: „Ceterum *hodie genui* dupliciter hoc loco intelligi potest. I. Ut significetur *hodierna demonstratio* aeternae generationis. Ita notabitur *tempus multiplex* illius demonstrationis; nempe *quoties Deus ipsi dixit*: Tu es filius meus; imo semper veluti recens manifestatio, quoties Deus nos per Filium compellat, vel ad ejus fidem et obedientiam inhortatur. Nunquam enim non extant et vetera et nova documenta processionis Filii a Patre, ut eum quodammodo per fidem et experimentum operum ejus in nobis extra nos videamus a Patre ab aeterno procedere. Ita *genui* significabit tantundem atque Rom. 1, 4: q. d. ὥρισα σε υἱὸν ἐν δυναμει — *te Filium in potentia definivi*, vel definite pronuntiavi; et ex Actor. 2, 36: *Te Christum et Dominum feci.* Quae hodierna demonstratio non praejudicat aeternae generationi; sed eam ostendit. Nam, etsi in resurrectione ex mortuis et altera introductione primogeniti in habitabilem constituas τὸ *hodie*, id non eripit ipsi, esse primogenitum et uni-

genitum etiam antea. Nam et Joannes eum vocat *unigenitum* et testatur, se vidisse gloriam ejus, quum habitaret inter homines factus caro. Joa. 1, 14. — II. Potest etiam τὸ *genui* accipi proprie — von der ewigen Geburt aus dem Vater.

Nach diesem Verse nun, welcher nur als Einleitung zu den beiden folgenden betrachtet werden muß, wird der Rathschluß, die Bestimmung Jehovah's in Beziehung auf den Sohn, oder Das, was er ihm zu verleihen beschlossen hat, ausgesprochen.

V. 8. „Fordere von mir, und ich will dir geben —
die Heidenvölker zu deinem Erbe,
Und zu deinem Besitzthum die Enden der Erde.“

Die Verbindung dieses Verses mit dem vorigen ist die oben angegebene: Da du mein geliebter, von Ewigkeit aus mir geborner Sohn bist, so magst du (außerdem, daß ich dich zum Könige über Sion gesalbet habe, um zunächst Israels König zu sein,) von mir fordern, was immer du willst, und seien es die Völker der ganzen heidnischen Welt, sei es die ganze Erde: — es wird dir gewährt werden; dir, *meinem* so innigst geliebten Sohne, kann ich nichts abschlagen. Vgl. Esth. 7, 2. In diesem Sinne: du magst fordern, ist der Imperativ שְׁאַל zu nehmen.

Die Worte: „Fordere (begehre) von mir, und ich will dir geben,“ stellen uns das Verhältniß des Vaters zum Sohne, und umgekehrt des Sohnes zum Vater, klar vor Augen. Dem Vater als solchem, als dem Urprincip, gehört Alles, was da ist: Domini est terra, et plenitudo ejus etc. Ps. 23, 1; er ist im eigentlichen Sinne der Herr des Himmels und der Erde, Matth. 11, 25. Ihm gehört auch der Sohn (I. Cor. 3, 23; 11, 3.), weil von ihm geboren, und das Leben des Sohnes ist ein vom Vater ihm gegebenes, Joh. 5, 26. Als Sohn im eigentlichen und wahren Sinne steht er zum Vater in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnisse, ein Satz, der unbeschadet der Gottheit und folglich Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater nach Lehre der Schrift und der Natur jenes Verhältnisses feststeht; er folgt mit Nothwendigkeit aus dem Wesen, der Natur des λογος als Sohnes. Gilt nun dieses vom Sohne als bloßem λογος, so gilt es um so mehr von ihm als menschgewordenem Christus; der Vater, der den λογος durch Vermittlung des h. Geistes incarnirt werden ließ (Luc. 1, 35.), disponirt über ihn in allen Beziehungen; er hat ihn gesendet; und Alles, was das von ihm zu

erfüllende Werk betrifft, ist ihm den genauesten und detaillirtesten Bestimmungen nach vom Vater übertragen, und der Sohn umfängt mit dem bereitwilligsten Gehorsam eines Sohnes den ganzen Willen des Vaters, vgl. Jsai. 28, 16; 42, 1 ff.; 49, 1—6; 53, 6. 10—12; 61, 1 ff. Joh. 4, 34; 5, 30; 6, 38; 17, 4. Matth. 26, 39. Phil. 2, 7. 8. Er bekennt, daß er ohne den Vater nichts thun könne, und daß dieser ihm Alles zeigt, Joh. 5, 19. 20; 8, 28; er wirkt, wie der Vater, aber genau nach der Macht, die er ihm gegeben, das. 5, 17. 21. 22. 27; er lehrt nach dem Auftrage und nach dem Inhalte, den der Vater ihm gegeben, das. 7, 16; 12, 49. 50. Kurz: Alles, was er hat, ist ihm vom Vater übergeben, Matth. 11, 27; 28, 18. Joh. 10, 29; 17, 2. 6. 24. I. Cor. 15, 26. 27. Dan. 7, 13. 14., und zwar zur Verherrlichung des Vaters, Luc. 2, 14. Joh. 17, 4; 8, 49. 50; 7, 18; und Alles, was er geworden ist, dazu hat der Vater ihn gemacht, Apgsch. 2, 36; 5, 31. I. Cor. 1, 30. Phil. 2, 9 ff. Apok. 11, 15. Ps. 109, 1. 4. So wie es aber in dem natürlichen Verhältnisse des Sohnes zum Vater liegt, daß er Alles vom Vater habe, so liegt es ebenfalls in diesem Verhältnisse, daß er, obgleich eben dieses Verhältnisses wegen Alles, was der Vater hat, auch sein ist (Joh. 16, 15; 17, 10. coll. Luc. 15, 31.), von ihm als dem Größeren (Joh. 14, 28.) das begehre, um das ihn bitte, was er erhalten soll und zu erhalten wünscht, vgl. Ps. 15, 8 ff. Joh. 14, 16; 17, 5. 9. 11. 15. 17. 20. 24; und weil er der geliebte Sohn ist, der allen Willen des Vaters thut, so ist er stets der Erhörung vom Vater gewiß, Joh. 11, 41. 42. Hebr. 5, 7. Genau nun in Beziehung auf den oben angedeuteten Zusammenhang der Verse 7. und 8. heißt es Joh. 3, 35: „Der Vater liebt den Sohn, und hat Alles seiner Hand übergeben,“ d. i. eben weil er ihn liebt.

Somit haben wir beim Erlösungswerke und Allem, was damit in Verbindung steht, zwei Willen zu unterscheiden: den Willen des Vaters, und den Willen des Sohnes. Der Wille des Vaters aber ist, wie Coccejus bemerkt, *gratia* et *misericordia* (vgl. Luc. 1, 54. 78. Tit. 2, 11; 3, 4. 5. 7.); der des Sohnes aber ist *obedientia, oblatio, sponsio, intercessio;* und durch die Vereinigung des Willens des Vaters und des Sohnes, durch den vereinigten beiderseitigen Willen, von denen der eine ein bestimmender, der andere ein annehmender und ausführender ist, sind wir geheiliget worden, Hebr. 10, 10.

Gott will seinem Gesalbten, seinem über Sion gesalbten Könige,

seinem Sohne, die Völker zu seinem Erbe, und die Enden der Erde zu seinem Besitzthume geben. Er will ihm Dieses geben zuerst als seinem Sohne überhaupt, welcher als solcher der natürliche Erbe alles dessen ist, was der Vater besitzt. Aber nicht so sehr als seinem ewigen Sohne (als dem λογος), sondern vielmehr als dem Menschensohne, als incarnirtem Gottessohne, der gesalbt ist als König über Sion, und gegen welchen die Völker und Fürsten sich empören, soll ihm dieses Erbe und Besitzthum gegeben werden (bei Daniel ist es eben der Menschensohn, dem Gott Gewalt und Ehre und das Reich gab, daß alle Völker ihm dienen, Dan. 7, 13. 14.); ihm, als dem, dem Willen des Vaters in Beziehung auf die Erlösung der Menschen bis zum Tode des Kreuzes gehorsam gewordenen Sohne (Phil. 2, 8.); ihm, der durch diesen Tod, durch sein Blut, seine Kirche sich erworben, da er sich selbst als Lösegeld für sie hingegeben, Apgsch. 20, 28. Eph. 5, 25—27. Apok. 5, 9. Matth. 20, 28. I. Tim. 2, 6. Durch diese freiwillige, gehorsame Selbsthingabe hat Christus ein Verdienst, und mit diesem ein Recht sich erworben auf das von ihm erlösete Volk: es wird sein Erbe und Eigenthum, — aber erst durch die Uebergabe von Seiten des Vaters; er empfängt es als das Haupt desselben (Coloss. 1, 18.).

Der Sohn soll die Heidenvölker (גּוֹיִם) erben. Die גּוֹיִם sind alle Völker, welche, außer Palästina, auf der ganzen Erde zerstreuet waren und in der Finsterniß der Abgötterei und der damit verbundenen Laster lebten. Man bemerke, daß V. 6. Jehovah sprach: „Ich aber habe meinen König gesalbet über **Sion**, meinen h. Berg." Zunächst also ist er der König der Juden, vgl. Mich. 5, 2. Matth. 2, 2. Tob. 14, 9. Joh. 1, 49. Matth. 15, 24. Joh. 19, 19., weil diese die den Vätern von Gott gegebenen messianischen Verheißungen hatten, Röm. 9, 4. 5. Aber nicht auf die Erlösung Israels allein soll die Wirksamkeit des Königs-Messias sich beschränken, vielmehr sollen alle Völker derselben theilhaft werden, vgl. oben Genes. 9, 26. 27; 12, 3. ꝛc., und Judäa ist, so wie das erste Land seiner Wirksamkeit, so auch der Ausgangspunkt für die Beseligung der übrigen Völker, Joh. 4, 22. Luc. 24, 47. Apgsch. 1, 8. Für den Sohn, den Knecht Gottes, ist es zu gering, nur die Stämme Israels aufzurichten: siehe, spricht der Herr, ich mache dich zum Licht der Heiden, mein Heil zu sein bis an die Enden der Erde, Isai. 49, 6; 42, 6. Vgl. Isai. 2, 2—4; 9, 1. 2; 52, 15; 66, 19. Dan. 7, 13. 14. Joh. 10, 16. — Sind die Empörer (V. 1—3.), nach Apgsch. 4, 27.

coll. Joh. 11, 47. und nach der ganzen Geschichte Jesu, hauptsächlich die Juden, so liegt in diesem גּוֹיִם indirect die Verwerfung der Juden eingeschlossen, an deren Stelle die Heiden die Erben des messianischen Reiches sein sollen, wie es geweissagt worden, Jsai. 49, 1—6., und wie der Heiland zu den Juden sagt: „Genommen wird das Reich Gottes von euch, und einem Volke gegeben werden, das Früchte daraus schaffet," Matth. 21, 43. vgl. Cap. 8, 10—12. Apgsch. 13, 46; 28, 25—28. Röm. 9; 10; 11. Aber auch unabhängig von dem Unglauben, dem Widerstreben der Juden und deren Verwerfung, sollen die Heiden des Messias Erbe sein, wie aus Genes. 12, 3. rc. und andern oben citirten Stellen sich ergibt.

In Beziehung auf das Wort Erbe, Erbschaft (haereditas), wornach der Messias als Erbe jene Erbschaft empfängt (*haeres* haereditatis), vgl. die auf unsere Stelle eine offenbare Beziehung habenden Stellen Luc. 20, 14. Hebr. 1, 2. Röm. 4, 13. Gal. 4, 1 ff.

Das Folgende: „und zu deinem Besitzthum die Enden der Erde," ist synonym-parallel zu dem vorigen Gliede. Dem Abraham, dem Stammvater Christi, war das Land Canaan als Besitzthum versprochen worden, und eine zahllose Nachkommenschaft; s. oben Thl. I. Nr. 3. Aehnlich hier dem Messias; aber sein Erbe sind alle Völker, die in Abraham, in dessen Nachkommen κατ᾽ ἐξοχήν, gesegnet werden sollen; und sein Besitzthum sind die Enden der Erde, d. i. die ganze Erde, oder Alles, was zwischen den vier Enden derselben liegt; vgl. Mal. 1, 11, Luc. 13, 29. Matth. 24, 31. Da nun גּוֹיִם alle übrigen Völker, mit Ausschluß des Volkes Israel, bezeichnet, so liegt es, dem Parallelismus des Satzes gemäß, auf der Hand, daß die אַפְסֵי־אָרֶץ — fines — termini — extrema terrae — nicht die Grenzen des Landes Palästina, sondern Alles, was über die Grenzen desselben hinausliegt, also die ganze Erde bis zu den äußersten Enden derselben, bezeichnen, also gleichbedeutend sind mit Erde überhaupt, Jsai. 16, 1., und mit: die ganze Erde כָּל־הָאָרֶץ Ps. 18, 5; 65, 1. 4. In dieser weitesten Bedeutung kommt der Ausdruck vor in den Stellen: „Convertentur ad Dominum *universi fines terrae*, et adorabunt in conspectu ejus *universae familiae gentium*," Ps. 21, 28., wo, als in einer gleichfalls messianischen Stelle, derselbe Parallelismus, wie in unserm Verse, vorkommt (zu: *universae familiae gentium* vgl. universae cognationes — familiae — terrae, Genes. 12, 3; 28, 14.). Ferner: spes omnium finium terrae, Ps. 64, 6; metuant eum omnes fines terrae, Ps. 66, 8; vgl.

Ps. 9, 4. Isai. 66, 19. I. Kön. 2, 10. De Wette sagt: „אַפְסֵי־אָרֶץ heißt nie: Grenzen des Landes (Palästina), wie Manche wollen, selbst nicht Ps. 71, 8. Zach. 9, 10., wo bestimmte geographische Grenzen angegeben werden.“

Zu dem Worte Besitzthum vgl. Luc. 19, 12: „Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam, *accipere* — λαβειν — sibi regnum.“

Dieser Vers zeigt deutlich, daß das Subject unsers Psalmes in keiner Weise ein irdischer König Israels, David, Salomo oder Andere, sein könne; mit De Wette eine Hyperbel im Ausdruck, gegründet auf die engen geographischen Kenntnisse der Hebräer, anzunehmen, ist ein durchaus willkührliches, ohne Beweis ausgesprochenes und darum nicht haltbares Expediens; man braucht zur Widerlegung dieser aus der leeren Luft gegriffenen Behauptung außer den anderen oben angeführten Stellen nur Isai. 66, 19. zu lesen.

Also: über alle Heidenvölker, über die ganze Erde, beide Ausdrücke im eigentlichsten Sinne genommen, soll die Herrschaft des Messias sich erstrecken: — so sagt die Verheißung des Vaters an den Sohn. Die letzten Aufträge Jesu an seine Jünger, nachdem er das Erlösungs- und Beseligungswerk vollendet hatte und zum Vater heimkehren wollte (Joh. 17, 4. 5; 16, 5.), geben uns den wortgetreuen Beleg zu dem Parallelismus unsers Verses; zu dem ersten Theile die Worte: „Mir ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben. Gehet also hin und lehret alle Völker,“ Matth. 28, 18. 19; zu dem zweiten und ersten Theile die Worte: „Gehet in die ganze Welt, und prediget aller Creatur das Evangelium,“ Marc. 16, 15. Wiederum sagt der Heiland detaillirend: „Ihr werdet mir Zeugen sein in Jerusalem, und in Judäa, und Samaria, und bis an die äußersten Grenzen der Erde,“ Apgsch. 1, 8. Vgl. das Gleichniß vom Baume des Senfkörnleins, Matth. 13, 31. 32. coll. Ezech. 17, 22. 23. Dan. 2, 35. 44. 45; 7, 13. 14; so wie auch, daß von allen vier Winden zur Zeit des Weltgerichtes die Engel die Auserwählten zusammenbringen werden, Matth. 24, 31. Die Geschichte der Apostel und der christlichen Kirche, die faktische Verbreitung derselben über die ganze Erde, vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergange (Mal. 1, 11. Matth. 8, 11. Luc. 13, 29.), liefert den augenfälligsten Beweis, wie von der Wahrheit der gegebenen Erklärung, so auch von der Erfüllung dieser Verheißung des Vaters an den Sohn und von der Erfüllung der Worte des Sohnes selbst, die

er jener Verheißung gemäß an die Jünger richtete. Vgl. noch Matth. 24, 14. Röm. 16, 26. und besonders oben §. 4. b.

Der Messias soll die Heidenvölker und die ganze Erde (als geistiger Herrscher eines geistigen Reiches, Joh. 18, 36.) als Erbschaft und eigenes Besitzthum erhalten. Daraus folgt, daß Beides ihm nicht genommen, sein Reich nicht zerstört werden kann, daß sein Erbe und Besitzthum ein beständig dauerndes ist, namentlich weil es ein von Jehovah ihm gegebenes ist, vgl. Dan. 7, 13. 14. Luc. 1, 33. Matth. 16, 18; ebenso wie sein Priesterthum ein ewiges ist, Ps. 109, 4. Die Schafe, die der Vater ihm gegeben hat, sind die seinigen, im Gegensatz zu dem Miethling, dem sie nicht eigen gehören; und sie können aus seiner und seines Vaters Hand, der größer ist, als Alle, nicht entrissen werden, Joh. 10, 11—15. 27—29. — Unsere ganze Stelle spricht der h. Johannes mit den Worten aus: „Er kam in sein Eigenthum, und die Seinigen nahmen ihn nicht auf.“ Joh. 1, 11.

„Die ihn nun aber aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden“ (l. c. V. 12.). Alle, welche dem Reiche des Messias in Wahrheit, als treue, gehorsame Unterthanen, als seine durch Liebe mit ihm verbundene Erbschaft, als sein in guten Werken heiliges Volk seines Eigenthumes (I. Petr. 2, 9.) angehören, die glauben und getauft sind, diese genießen der seligen Freiheit der Kinder Gottes und werden selig (Marc. 16, 16. Joh. 8, 31 ff. 10, 10. 28.). Die aber nicht glauben, ihn nicht aufnehmen, die in ihrer Widersetzlichkeit und Empörung verharren (hier V. 1—3.), die Jehovah's und seines Gesalbten Bande zu zerreißen und ihr Joch abzuschütteln sich hartnäckig bemühen, die sein Besitzthum durch Gnade und Liebe nicht sein wollen, die fallen dem strengen Strafgerichte des Messias hier und jenseits anheim, Marc. l. c.

Auf diese Letzteren, auf die Ungläubigen, Verstockten, Widerspänstigen, in der frevelhaften Empörung Beharrenden, Gott und seinen Gesalbten Verachtenden und von sich Werfenden, bezieht sich der folgende

V. 9. „Du sollst sie zerschmettern mit eisernem Scepter,
Wie Töpfergefäß sie zertrümmern.“

תְּרֹעֵם von רָעַע zerschmettern (was auch der Chaldäer gibt) — indem du sie schlägst mit eisernem Scepter, oder eiserner Ruthe; beides bedeutet שֵׁבֶט. De Wette bemerkt, daß der König von Candy

auf Ceylon nach Wallace Denkwürdigkeiten von Indien S. 357. eine eiserne Ruthe als Scepter führt. Vgl. III. Kön. 12, 11. Jsai. 9, 4. Ps. 109, 5. 6. Die LXX. hat ποιμανεῖς, die Vulg. *reges*. Darnach hätten sie abgeleitet von רָעָה, weiden, leiten, regieren, wie die Könige Hirten heißen, z. B. Cyrus, Jsai. 44, 28. und bei Homer ποιμενες λαων. Scepter — Ruthe — ist Bild der Herrschaft, vgl. Genes. 49, 10. Num. 24, 17. Ps. 44, 7; Eisen ist Bild der Gewalt, Härte, Strenge. Der Sinn ist: als gewaltiger, strenger Herrscher sollst du die Empörer züchtigen (De Wette). Der Parallelismus scheint die Bedeutung zerschmettern zu fordern; im Folgenden heißt es gleich: zertrümmern. Vom Zerschmettern unter einem andern Bilde (vom Steine) redet der Heiland Matth. 21, 44. coll. Jsai. 8. 14. 15. Diese strafende, vernichtende Gewalt Christi über die Widerspänstigen traf so hart die Juden bei der Zerstörung Jerusalems, sie, welche selbst das Blut Christi auf sich herabgerufen hatten und über ihre Kinder, Matth. 27, 25. Die Empörer, welche bis ans Ende in Widerspänstigkeit verharren, finden keine Gnade mehr, vgl. Matth. 8, 12; 11, 20—24. Luc. 19, 41—44. Joh. 3, 18. — Das zweite Hemistich bedeutet: mit leichter Mühe und zum gänzlichen Verderben sie zertrümmern (De Wette), wie man ein Töpfergefäß mit leichter Mühe, mit einem einzigen Schlage mit einem Eisenstab (erstes Hemistich) in Stücke zerschlägt und für immer gänzlich vernichtet. Kimchi bemerkt nach Geierus, daß das erste Zeitwort zerschmettern, zerbrechen bedeute, das zweite aber: die zerbrochenen Stücke wie die Scherben eines Töpfergefäßes umherwerfen. Vgl. Jerem. 18, 4 ff. — Als treffender Commentar zu unserer Stelle ist zu vergleichen Dan. 2, 31—35. 36—45: der Stein (der Messias), der vom Berge sich losriß ohne Menschenhände, zermalmte die Bildsäule. — Daß übrigens die Ausdrücke in unserm Verse nur Bild sind von dem allmächtigen Strafgerichte Christi über die Feinde, ist ohne Bemerkung einleuchtend; wo er selbst, unmittelbar straft, bedarf er nicht äußerer Züchtigungswerkzeuge; der Stab seines Mundes, der Hauch seiner Lippen ist hinreichend, Jsai. 11, 4. Aber eben so klar ist es auch, daß Gott und sein Gesalbter zur Strafe der Feinde auch der menschlichen Waffen in der Hand der Könige und feindlichen Völker sich bedienen, wie der der Römer gegen die Juden u. s. f.

In der Apok. 12, 5; 19, 15. wird unsere Stelle als messianisch von dem zur Rechten Gottes erhöheten und verherrlichten Heilande, welchem in letzterer Stelle noch ein scharfes zweischneidiges Schwert

(cf. Cap. 1, 16.), womit er die Völker geschlagen, beigelegt wird, und der die Kelter des grimmigen Zornweines Gottes tritt (cf. Isai. 63, 3.), erklärt, wo er Gericht hält über das gegen ihn und seine Kirche sich empörende Juden- und Heidenthum (vgl. Ps. 109, 1. 5. 6.); und Apok. 2, 26. 27. wird vom Heilande auch den Gläubigen, die überwinden, Macht über die Heiden gegeben, die sie mit eisernem Scepter regieren und wie Töpfergefäß zerbrechen sollen (in diesen drei Stellen der Apokalypse ist das Zeitwort ποιμαινειν gebraucht). So wie nämlich die Heiligen mit Christo herrschen (Apok. 20, 6.), mit ihm auf seinen Thron sich setzen (das. 3, 21.), mit ihm richten (Matth. 19, 28; I. Cor. 6, 2. 3.), so auch üben sie mit ihm das Strafgericht; Christus theilt diese seine Prärogative mit ihnen, so wie dieselben ihm von seinem Vater zugetheilt sind; er übt sie aus als der Sohn, als das Haupt; die Gläubigen, die Heiligen, die auch mit ihm kämpften (Apok. 17, 14. coll. Ps. 109, 3.), üben sie aus als seine Brüder (Hebr. 2, 11. 12. rc.), seine Glieder, seine Auserwählten und Getreuen, als seine durch ihn erhöheten Kinder Gottes, welche in gewisser Beziehung an seinem Werke der Beseligung der Menschen durch ihr apostolisches Wirken rc. Theil nahmen (cf. I. Cor. 4, 15. II. Cor. 1, 5; 4, 6. 10. rc.) und die auch seine Herrlichkeit erben (Phil. 3, 21. I. Cor. 15, 48. 49.).

V. 10. „Und nun, ihr Könige, besinnet euch,
Laßt euch weisen, ihr Richter der Erde.“

V. 11. „Dienet Jehovah in Furcht,
Und frohlocket ihm in Zittern.“

V. 12. „Küsset den Sohn, daß er nicht zürne,
Und ihr nicht umkommet auf dem Wege;“

(V. 13.) „Wenn bald erglühet sein Zorn. —
Selig Alle, die auf ihn vertrauen!“

Diese drei, oder, nach der Vulgata, vier Verse bilden den Schluß, die Anwendung des bisher Vorgetragenen. Sie sind eine Ermahnung, Paränesis des Psalmisten selbst, gestützt auf die in den vorigen Versen ausgesprochenen Wahrheiten, so wie ein Prediger nach Abhandlung wichtiger religiöser Wahrheiten mit einer eindringlichen Ermahnung an die Zuhörer schließt. Wollte man den Gedankengang des Psalmisten vervollständigen, so hieße er: Und nun, ihr Könige, da ihr sehet, welche Macht der Vater dem Sohne gegeben, und welche Gefahr von

Beiden (V. 4. 5. 9.) euch drohet: besinnet euch! cf. Luc. 19, 42 ff. — Die Ermahnung ist gerichtet V. 10. an die Könige, welche im zweiten Hemistich genannt werden: Richter der Erde, da die Könige das Richteramt zu üben haben (III. Kön. 3, 9. 11. 16—28.); es können hier die Könige im Allgemeinen, oder im Besonderen die gegen den Herrn und seinen Gesalbten sich auflehnenden (V. 2.) verstanden werden. Sie sollen sich besinnen, zur Besinnung und Einsicht kommen, sich weisen, rathen lassen, d. i. sie sollen in sich kehren, über ihr frevelhaftes Beginnen nachdenken, wohin es führe, und zu rechter Zeit guten, heilsamen Rath annehmen, der im Folgenden ausgesprochen wird. Sie sollen nämlich a. Jehovah in Furcht dienen, und b. den Sohn küssen. Vgl. V. 2., wo die Empörung ebenfalls gegen Jehovah und gegen seinen Gesalbten (seinen Sohn V. 7.) gerichtet ist. Diese Ermahnung hat den Sinn: durch frommen, demüthigen, heiligen, religiösen, anbetenden Dienst Jehovah's (cf. Matth. 4, 10.), und durch die dem Sohne, dem Gott-Könige, dem König-Messias zukommende Huldigung erstrebet euch die Gnade, das Wohlgefallen, die Freundschaft Beider, die so innig mit einander verbunden sind, deren Sache eine und dieselbe ist (cf. Joh. 17, 3.); damit ihr vor ihrem rächenden Zorne bewahret bleibet und es euch wohl ergehe in Zeit und Ewigkeit. — Die Ermahnung ist hier nur an die Könige gerichtet, da die Völker, wenn die Könige mit gutem Beispiele ihnen vorangehen, ihrem Beispiele folgen werden im Dienste und der Furcht Gottes. „Regis ad exemplum totus componitur orbis." Umgekehrt vgl. III. Kön. 14, 16. von Jeroboam, der selbst sündigte und Israel sündigen machte. — Frohlocket in Zittern! — parallel zu dem vorigen: dienet in Furcht! Der religiöse Dienst Jehovah's ist mit Freude, aber auch mit Furcht, mit einem heiligen Schauer von niederbeugender Ehrfurcht verbunden, denn Jehovah ist rex tremendae majestatis. (Vgl. die Erklärung des אֵל גִּבּוֹר Isai. 9, 5.). Seine grenzenlose, furchtbar erhabene Macht und Majestät, seine unendliche Größe und Heiligkeit, und andrerseits seine Strafgerechtigkeit gegen die Bösen, muß dem schwachen und sündhaften Menschen eine heilige Furcht einflößen; und aus derselben Ursache soll das Frohlocken im Dienste Jehovah's mit Zittern verbunden sein, vgl. Ps. 65, 1—5. Job. 37, 22. Matth. 10, 28; dann Phil. 4, 4. mit 2, 12., wo der Apostel ermahnt, daß wir einerseits stets im Herrn uns erfreuen, andrerseits unser Heil in Furcht und Zittern wirken sollen. Vgl. Eph. 6, 5. Schön sagt Coccejus: „Sincerum in Deo gaudium non

4*

sinit esse securos et alto corde ac duro: sed mollit corda et conterit, ne sibi confidant, sed soli Deo, et nec audeant, nec velint peccare. Hic timor et tremor laetitiae firmamentum, et amicorum Dei signaculum est. Tantum abest, ut faciat ambiguos spei. Vere gaudet in tremore, cui tremor est gaudii nutricula, ut arrha spiritus sancti. Rectum est gaudium, quod facit tremorem; beatus tremor, qui alit gaudium.“ Nicht von sclavischer, sondern von kindlicher Furcht ist die Rede, vgl. Röm. 8, 15. I. Joh. 4, 18; 3, 19 ff. Der h. Augustinus sagt: ... Ut servitutem timor detineret, timorem exultatio moderaretur, et exultationem tremor consequens contineret.“ Andere (Gesenius, De Wette) geben statt: frohlocket in Zittern — fürchtet, erschrecket in Zittern, welche Bedeutung das Zeitwort גִּיל ebenfalls hat; richtiger aber scheint, wegen des Parallelismus dienen, hier die Bedeutung frohlocken zu sein. — Küsset den Sohn — נַשְּׁקוּ־בַר — zum Zeichen der Liebe, der ehrerbietigen, anbetenden, religiösen Huldigung[1]) und gehorsamer Unterwürfigkeit (vgl. I. Kön. 10, 1; III. Kön. 19, 18. Job. 31, 27. Luc. 7, 38 ff.), da er der von Gott gesalbte König κατ' ἐξοχην, und sein ewiger wesenhafter Sohn ist, dem zugleich das Strafgericht über die Feinde gegeben ist. Die Interpreten bemerken, daß das chaldäische בַּר statt בֵּן hier wohl deshalb gebraucht sei, um den Gleichklang mit dem gleich unmittelbar folgenden פֶּן zu vermeiden (Augusti bei De Wette). Zugleich aber erinnert בַּר lebhaft an das בַּר אֱנָשׁ „Menschensohn" bei Dan. 7, 13., dem der Vater Gewalt, Ehre und das Reich gab, V. 14., — welchen Namen der Messias hiernach so oft im N. T. trägt und auch im Himmel noch hat, Apok. 1, 13. Die LXX. gibt die beiden Worte: δραξασθε παιδαιας, die Vulg.: apprehendite disciplinam, worin der Sinn des hebräischen Tropus in etwa ausgedrückt ist. Symmachus hat: προςκυνησατε καθαρως, Aquila: καταφιλησατε ἐκλεκτως. Die Erfüllung dieser Huldigung des Sohnes betreffend vgl. Genes. 49, 10; Ps. 71, 9—11; Dan. 7, 13. 14. Phil. 2, 9—11. und die Geschichte der Kirche Jesu. — „Daß Er nicht zürne" — nachdem er mit größter Langmuth lange Zeit eurem gottlosen Treiben zugesehen, vgl. Röm. 2, 4. 5. II. Petr. 3, 9. Dieses „Er" geht am

---

1) Hieronymus sagt: „Qui adorant, solent deosculari manum, et capita submittere. Hebraei, juxta linguae suae proprietatem, deosculationem pro veneratione ponunt.“ Contr. Rufin. Lib. I.

natürlichsten auf Sohn zurück, von welchem von jetzt an allein mehr die Rede ist, da das Jehovah zu Erweisende im vorigen V. 11. als geschlossen betrachtet werden muß. Vgl.: ebenso, wie Jehovah die Empörer straft, V. 4. 5. coll. Ps. 109, 1. Deut. 18, 19., straft sie auch der Sohn, V. 9. coll. Ps. 109, 2. 3. 5—7. Isai. 11, 4., und ihm ist das Gericht κατ' ἐξοχην, als Tag des Zornes, übergeben, Joh. 5, 22. Matth. 25, 31 ff. Apok. 20, 11 ff., wo vor seinem (zürnenden) Angesichte Erd' und Himmel fliehet. — „Daß ihr nicht umkommet auf dem Wege" — bei eurem frevelhaften, gottlosen, fruchtlosen, unklugen Unternehmen, V. 1—3; vgl. Matth. 21, 37—44. Ps. 1, 4—6. — „Wenn bald (nach Ablauf der Gnadenzeit) erglühet sein Zorn." Vgl. Jerem. 4, 4. von Jehovah: ... ne forte egrediatur, ut *ignis*, indignatio mea, et *succendatur*, et non sit, qui extinguat." Vgl. Ps. 78, 5; 88, 47. coll. Mal. 3, 2. 3. — Sein Zorn erglühet — anthropopathisch, von dem Glühen des Angesichtes eines zornigen Menschen hergenommen, vgl. Esth. 1, 12., zugleich die schreckliche Strafe der Empörer sinnbildend, Matth. 13, 42; 25, 41. Apok. 20, 9. 14. I. Thess. 5, 2. 3. Die Androhung des Zornes soll die Empörer zur schleunigen Umkehr von ihrem gottlosen Wege antreiben, damit sie im Vertrauen auf den Messias als ihren einzigen Helfer ihr Heil wirken. Hieronymus sagt zu V. 5.: „Non tam iram esse, quam necessariam correptionem, ut patris in filium, medici in aegrotum, magistri in discipulum. Ira autem patientibus videri potest, non quod Deus emendet iratus."

„Selig Alle (Heil Allen), die auf ihn vertrauen!" Auf ihn — den Sohn, den Messias, der zum Könige über Sion gesalbet ist, dem die Heiden als Erbe, die Enden der Erde als Besitzthum gegeben sind, der also alle Gewalt im Himmel und auf Erden besitzt. Vgl. Isai. 28, 16., wo von dem, welcher an den in die Gründe Sions (vgl. V. 6. hier) gelegten köstlichen Eckstein — den Messias — glaubt, gesagt wird: der hat nicht zu eilen — wird nicht zu Schanden werden. S. Röm. 10, 9—13. Diese schlagende Parallelstelle aus Isaias mit der Erklärung des h. Paulus l. c. rechtfertiget hinreichend, ja nöthiget uns, das „ihn" auf den Sohn, nicht auf Jehovah zu beziehen. Vgl. noch Exod. 23, 20—23., wo dem Gott-Engel, dem Messias, die Leitung des Volkes und die Beschützung und Errettung desselben aus der Hand der Feinde zugetheilt wird. — Statt: „die auf ihn vertrauen," geben Andere: „die zu ihm hinfliehen," „bei ihm Schutz suchen," denn er ist der Weg, die

Wahrheit und das Leben, und der unerschütterliche Fels und Grundstein in Sion zu unserm Heile. Der Sinn bleibt derselbe. Cassiodor sagt: „Confidere de eo, jam praemium est.“ — Da nun der Psalmist so streng davon abmahnt, auf Menschen zu vertrauen, die ohnmächtig und selbst hülfsbedürftig und lügenhaft sind, und seien es auch Könige und Fürsten („nolite confidere in principibus, in filiis hominum, in quibus non est salus,“ Ps. 145, 2. 3; „omnis homo mendax,“ Ps. 115, 11; „omnis caro foenum,“ Isai. 40, 6.); andrerseits aber sagt, daß von Gott unser Heil komme („Domini — vom Herrn — est *salus*, et super populum tuum *benedictio* tua,“ Ps. 3, 9; „in te, Domine, speravi, non confundar in aeternum,“ Ps. 70, 1.); und da ferner in der neuen Heilsordnung, im Neuen Bunde vom Messias, dem Stifter desselben (vgl. oben §. 3.), alles Heil, aller Segen der ganzen Welt abgeleitet wird (Isai. 49, 6; 12, 3. Apgsch. 4, 12. Genes. 12, 3. ꝛc.): so ist auch in diesen Worten: „Selig Alle — Heil Allen —, die auf ihn, den Messias, vertrauen,“ die Gottheit desselben nach richtiger Schlußfolge ausgesprochen. S. Hengstenberg.

Zum weiteren Belege, daß der Messias selbst es ist, dem wir huldigen, den wir anerkennen sollen, daß er nicht zürne ꝛc., dient die Stelle Mal. 3, 1—4., besonders die Worte: „Wer wird den Tag seiner Ankunft aussinnen, und wer bestehen bei seinem Anblicke? Denn er ist wie schmelzend Feuer, und wie das Kraut der Walker;“ und damit in Verbindung die auf diese Stelle sich beziehenden Worte Johannes d. T.: „Er hält die Wurfschaufel in seiner Hand, und wird seine Tenne reinigen, und seinen Waizen in seine Scheuer sammeln, die Spreu aber mit unauslöschlichem Feuer verbrennen,“ Matth. 3, 12 (7—12.).

Daß wir zu Christus gehen, auf ihn vertrauen, von ihm unser Heil erwarten sollen, dazu vgl. Isai. 61, 1—3., wo er selbst sagt: er sei gesendet, zu heilen, die zerknirschten Herzens sind, den Gefangenen Erlösung, das Jahr der Versöhnung vom Herrn zu verkünden u. s. w. In seinen, der Sonne der Gerechtigkeit, Strahlen ist Heilung, Mal. 4, 2. Christus selbst ladet so freundlich ein, daß alle Mühselige und Beladene zu ihm kommen sollen, damit er sie erquicke; sein Joch (das die Empörer von sich werfen wollen) sollen wir aufnehmen, damit wir Ruhe finden für unsere Seelen, Matth. 11, 28—30. Seinen Frieden will er uns geben, Joh. 14, 27. Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, und ohne ihn kommt Niemand zum

Vater, das. V. 6. Wer zu ihm kommt, den will er nicht von sich hinausstoßen, das. 6, 37., vielmehr will er Alle zu sich ziehen, das. 12, 32., um Allen, die an ihn glauben, das ewige Leben zu geben, das. 3, 16. 17. 36; 10, 10. 28. Den Sündern ruft er: „Vertraue, mein Sohn (θαρσει — confide), deine Sünden sind dir vergeben," Matth. 9, 2. vgl. V. 22. Joh. 16, 33. Wer sein Wort hält, der ist, als sein wahrer Jünger, frei von der Knechtschaft der Sünde, wiedergeboren zur wahren Freiheit der Kinder Gottes, und wird den Tod in Ewigkeit nicht sehen, Joh. 8, 31—36. 51. Ja, selig Alle, die auf ihn vertrauen, denn „in keinem anderen ist Heil; und es ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch welchen wir selig werden sollen," Apgsch. 4, 12; auf ihn, unser Leben, sollen wir nicht allein in diesem Leben vertrauen, sondern auch das zukünftige von ihm erwarten, I. Cor. 15, 19. 57. Col. 3, 4. I. Petr. 1, 8. 9. Und alle seine Verheißungen Gottes in ihm (und wie zahlreich und herrlich sind diese! vgl. Matth. 5, 3—12. Joh. Cap. 14—17. Apok. 2, 7. 10. 17. 26; 3, 5. 12. 20. 21; 21, 7; 22, 12. Joh. 4, 13. 14. Apok. 22, 17. u. s. w.), alle diese seine kostbaren Verheißungen Gottes in ihm sind Ja in ihm, und Amen in ihm, zur Ehre Gottes durch uns, II. Cor. 1, 20; in ihm, „der uns von Gott gemacht ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung," und durch den und in dem uns Gott Alles geschenkt hat, I. Cor. 1, 30. Röm. 8, 32. — Also: „Selig Alle, die auf Jesum Christum vertrauen!"

## 11. Der Psalm 15.

Der 15. Psalm ist ein Gebet, ein vertrauens- und hoffnungsvolles Gebet zu Jehovah, und zwar ein Gebet des Messias, welchem dasselbe vom Psalmisten durch göttliche Offenbarung und Erleuchtung in den Mund gelegt wird.

In der Einleitung zu den Psalmen wurde gesagt, daß, dem Charakter der Poesie gemäß, der redend eingeführten Person (dem Messias) oft Worte in den Mund gelegt werden, welche für die Situation, in der sie sich befindet, ganz passend erscheinen als dichterische Ausmalung, ohne daß wir bei der Erfüllung im N. T. dieselben Worte (wenn auch vollkommen den Sinn) wiederfinden. Dieser

Umstand, der in der Poesie selbst gegründet ist, muß wohl beachtet werden, und zwar in Beziehung auf fast alle Stellen unsers Psalmes und anderer ähnlicher messianischer Stellen (vgl. Ps. 21; Isai. 49, 1—6. u. s. w.), damit man bei der Erklärung derselben nicht auf das gewöhnliche Auskunftsmittel verfalle, zu sagen, die oder die Worte oder Stellen beziehen sich zunächst nicht auf Christus, sondern auf David oder sonst Jemanden, und nur im accommodirten Sinne auf Christus; und die anderen wieder zunächst und ausschließlich auf Christus. Eine solche Scheidung und Trennung, ein solcher Wechsel der Personen kann und darf nicht angenommen werden, ohne in kritische Ungereimtheiten zu verfallen; das Subject des Psalmes muß als ein und dasselbe von Anfang bis zu Ende festgehalten werden; als solches hat der Psalmist es genommen, als solches muß der Interpret es ebenfalls nehmen; jedes andere Verfahren ist willkührlich und — gefährlich für die Erklärung selbst.

Dem Grundgedanken nach ist unser Psalm als Ein Ganzes zu betrachten. Dieser durch das Ganze sich hindurchziehende Grundgedanke ist: großes, unerschütterliches Vertrauen auf Jehovah, das in dem Gebete sich kund gibt. Jedoch lassen sich bei genauer Betrachtung zwei Haupttheile unterscheiden, von denen der erstere von V. 1—7. incl., der zweite von V. 8—11. geht. Im ersten Theile setzt der Messias sein Vertrauen auf Gott im Leben — bei seinem Leiden, im zweiten im Tode. Durch die auf den 1. Vers folgenden Verse (mit Ausschluß des V. 4.) motivirt der Beter sein Vertrauen auf Gott im Leben, und schließt dieser Theil mit einer dankenden Lobpreisung Gottes für den geleisteten Beistand, V. 7.; seine Hoffnung auf Gott im Tode wird vorher in V. 8. motivirt.

Der Gedankengang des betenden Messias im 1. Theile ist:

Bitte um Schutz und Beistand, weil er auf Jehovah gehofft habe, und dieser all sein Gut und Heil ausmache, V. 1. 2.

Nur an den Heiligen hat der Messias seine Lust, sein Wohlgefallen, V. 3.

Die anderswohin gehen, trifft schwere Strafe; der Messias wird ihre Opfer aufhören machen wegen der Blutschuld, die sie durch seine Ermordung auf sich geladen, und wird sie aufs höchste verabscheuen, V. 4.

Jehovah ist sein Antheil; seine Erbschaft wird er ihm bewahren; ihn preiset er, V. 5—7.

Der Gedankengang im 2. Theile ist:

Der Messias hat Jehovah zum Beistand, darum wankt er nicht (bei seinem Leiden), V. 8.

Darum auch ist er voll Freude und Zuversicht, daß er im Tode (der seinem Leiden V. 1. ein Ende machen wird, was implicite verstanden werden muß) nicht bleiben, die Verwesung nicht schauen und zum freude- und wonnereichen Leben, zum Anschauen Jehovah's zu dessen Rechten, gelangen wird, V. 9. 10. 11.

Anders ausgedrückt, ist der 1. Theil eine Bitte um Obhut und Beistand im Leiden,

der 2. Theil zuversichtliche Hoffnung auf seine baldige Auferstehung und Verherrlichung.

Wir haben oben den Psalm ohne weiteres ein Gebet des Messias genannt. Den Beweis hierfür haben wir, namentlich in Beziehung auf den 1. Theil, in V. 4. (Aufhören-machen der Opfer wegen der Blutschuld, vgl. Dan. 9, 27.); im 2. Theile haben wir ihn im N. T. von den Aposteln Petrus und Paulus, welche diesen Apgsch. 2, 25 ff. und 13, 35 ff. geradezu von der Auferstehung Jesu erklären und ihre Erklärung ausdrücklich rechtfertigen; vgl. auch I. Cor. 15, 4. Diese Erklärung der Apostel ist uns auf unserem Standpunkte vorläufig genug, um den Psalm als einen messianischen zu betrachten und zu behandeln; die weiteren Gründe gibt die Erklärung selbst. Daß die messianische Erklärung von den Vätern der Kirche adoptirt ist, das ist bei dem hohen Ansehen, das die beiden größten der Apostel mit Recht bei ihnen genießen, nicht zu verwundern; s. Eusebius v. Cäsarea, Theodoret, Hieronymus, Augustinus, Athanasius, Chrysostomus, Theophylact u. A. — Den 1. Theil erklären viele Interpreten von David, und sogar auch, aber im metaphorischen Sinne, den zweiten. Der Psalm soll nach ihnen ein Gebet David's sein, wo er auf seiner Flucht vor Saul unter den Philistern, Moabitern und andern heidnischen Völkern umherirrte (du Pin, Bossuet, Grotius, Jansen u. A.), vgl. I. Kön. 26, 19. zu V. 4., wo, nach der gewöhnlichen, aber durchaus unrichtigen Uebersetzung, der Beter gesteht, daß er nicht blutige Opfer (den Götzen) opfern wolle. Beda erklärt den Psalm vom kranken Ezechias, wo er zu Gott um Hülfe flehete. Andere wollen ihn für ein Gebet der Juden in der babylonischen Gefangenschaft halten. S. Calmet. De Wette sagt, die historische Veranlassung des Psalmes zu bestimmen, sei ganz unmöglich, da von der Gefahr des Dichters schlechterdings nichts gesagt sei. Unsere Meinung, gegenüber diesen verschiedenen Erklärungen, welche eben wegen ihrer Verschiedenheit

den Stempel der Haltlosigkeit an sich tragen, haben wir oben ausgesprochen. Nur die Beziehung des Psalmes auf Christus ausschließlich, welche wir bei der Erklärung vollständig und unwiderleglich nachgewiesen zu haben fest überzeugt sind, gibt ihm die Einheit, welche ihm nach kritischen Grundsätzen nothwendig zukommen muß. — Die Interpreten im Besondern anlangend, so lassen sich dieselben in drei Classen theilen: einige erklären den Psalm durchaus von Christus; andere von David oder einem andern Subjecte, mit Accommodation auf Christus; wieder andere läugnen alle Beziehung auf Christus. Die von wahrhaft frommgläubiger und dabei entschiedener Gesinnung Beseelten (unter den nichtkatholischen Auslegern nennen wir Michaelis, Lilienthal, Coccejus, Geierus, Hengstenberg, und Kuinoel gesteht ein, sagt Jos. Scheth, daß die meisten Ausleger den Psalm messianisch erklären) halten, gestützt auf die Autorität der Apostel, die rein messianische Erklärung fest; die rationalistischen und die starken und kraftvollen Worte verflachenden Ausleger (Jahn, De Wette u. A.) verwerfen sie; den mittleren Weg geht Calmet, namentlich in Beziehung auf den ersten, aber auch auf den zweiten Theil. Wir unsern Theils können nicht anders, als, gestützt auf die Autorität der Apostel, auf die wiederholte Vorhersagung seiner Auferstehung von Christus selbst, und auf das *Factum* seiner Auferstehung, den Psalm rein und *exclusiv* messianisch erklären (eine accommodative Erklärung ist überhaupt und allweg *gar keine* Erklärung); wobei wir als ein *Hauptmoment* bemerken und ganz besonders hervorgehoben haben wollen, daß *das wichtigste Factum in der Geschichte Jesu, seine Auferstehung von den Todten, worauf unser ganzer Glaube beruhet* (I. Cor. 15, 17.), *nicht unvorhergesagt bleiben durfte*, da ja sonst Alles, was wir irgend im N. T. von Christus, seiner Abkunft, seiner Geburtsstadt, seiner Lehre, seinem Leiden u. s. w. lesen, klar und deutlich vorhergesagt worden ist.

Der Psalm hat eine Ueberschrift: מִכְתָּם לְדָוִד, was die LXX. gibt: στηλογραφια τῳ Δαυιδ — Grabmal, Denkmal David's; die Vulgata hat: Tituli inscriptio, ipsi David. Dieselbe Ueberschrift haben noch die Psalmen 55—59 (56—60). Zunächst deutet die Ueberschrift auf David als Verfasser, vgl. Apgsch. 2, 25: „*David* spricht von ihm." Daß es David's Grabschrift nicht sein könne, zeigt die gleiche Ueberschrift der genannten Psalmen 55—59. Das מִכְתָּם hat hauptsächlich zwei Auslegungen gefunden. Die Rabbinen (Aben-Esra, Kimchi u. A.) leiten es ab von כֶּתֶם *Gold* = ein *goldenes*, vor-

zügliches, ausgezeichnetes Lied David's, oder: gülden Kleinod — κειμηλιον — David's (vgl. goldenes Büchlein des h. Petrus v. Alcantara, goldenes ABC.), was zu dem Inhalte des Psalmes sehr wohl paßt. Anderen ist מִכְתָּם nach Verwechselung der Lippenbuchstaben so viel als מִכְתָּב Schrift, was die Vulgata hat. Coccejus und Geierus u. v. A. entscheiden sich für die erstere Deutung.

Als die Zeit, zu welcher der Psalmist den Messias dieses Gebet beten läßt, müssen die letzten Tage vor seinem Leiden, noch näher, der Abend, die Nacht vor seinem Leiden, angesehen werden. Die Reden Jesu an seine Jünger nach der Abendmahlsfeier bei Johannes, und seine Gebete zu seinem himmlischen Vater geben uns das richtige Verständniß unsers Psalmes; der folgende 21. Psalm gehört dem Leidens- und Todestage Jesu an.

---

## Uebersetzung und Erklärung des Psalmes.

V. 1. „Steh' mir bei, o Gott: denn ich habe vertrauet auf dich."

שָׁמְרֵנִי bewahre mich, beschütze, behüte, beschirme mich in meinem bevorstehenden Leiden, nimm mich bei demselben in deine Obhut, steh' mir bei, daß ich nicht wanke, daß ich dabei ausharren könne, also nicht: eripe, sondern conserva, custodi me! Vgl. V. 8., wo der Messias, weil Jehovah ihm zur Rechten ist, darauf vertrauet, daß er bei seinem Leiden nicht wanken wird. — Als Motiv dieser zuversichtlichen Bitte (vgl. Joh. 11, 41. 42.) wird angegeben: „denn ich habe vertrauet auf dich" — laß dieses mein zuversichtliches Vertrauen auf deinen Beistand nicht zu Schanden werden! Ich habe vertrauet, speravi, drückt, wie Geierus richtig bemerkt, einen actus continuus aus: ich habe vertrauet, vertraue auch jetzt, und werde stets auf dich vertrauen (vgl. das Homerische: . . . ὃς Χρυσην ἀμφιβεβηκας, Ilias I, 37.). Das Gebet ist ein ganz allgemeines, ohne Beisatz einer Noth, eines Leidens. Die Geschichte Jesu in Betracht gezogen, müssen wir es speciell auf die mehrfachen Bitten Jesu zu seinem himmlischen Vater in der Nähe seines bittern Leidens, das er vorher wußte, deuten. Daß diese specielle Deutung zulässig, ja nothwendig sei, ergibt sich aus den folgenden Versen, besonders V. 10. 11., wo die sichere

Hoffnung ausgesprochen wird, daß er im Tode nicht bleiben, nicht verwesen, bald auferstehen und zur Herrlichkeit eines wonnereichen ewigen Lebens werde erhoben werden. — Wie oben aus dem Zeitwort שָׁמַר erwiesen, ist dieser erste Satz nicht eben eine Bitte um Bewahrung vor dem Leiden, daß es nicht über den Messias komme, um Errettung aus der Hand der Feinde, sondern eine Bitte um Bewahrung und Beistand im Leiden, damit er es tragen, den Kelch austrinken könne. Dieses Beistandes seines Vaters ist der Heiland gewiß, wenn er sagt: „Ich bin nicht allein; denn der Vater ist mit mir." Joh. 16, 32. Jedoch ist der andere Sinn nicht absolut auszuschließen, da wir wissen, wie den Heiland vor dem schweren Leiden bangte, und wie er, wenn auch nur hypothetisch, um Abwendung desselben bat. So sprach er Luc. 12, 50: „Ich muß mit einer Taufe getauft werden; und wie bangt mich, bis sie vollendet ist!" Am Tage seines Einzuges in Jerusalem sprach er: „Jetzt ist meine Seele betrübt. Und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde! Aber darum bin ich in diese Stunde gekommen," Joh. 12, 27. Besonders gehört hierhin sein Gebet im Garten, wo er im Vorgefühle seines bevorstehenden Leidens begann zu zittern und zu zagen, und wo er sprach: „Tief betrübt bis zum Tode ist meine Seele. Mein Vater! wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch von mir vorüber! Doch nicht, wie ich will, sondern wie du willst," Matth. 26, 38—44. vgl. Luc. 22, 43. 44. Genau den Worten unsers Psalmes entsprechend, sagen die Juden spottend: „Er hat auf Gott vertrauet; der rette ihn nun, wenn er ihn so lieb hat. Er hat ja gesagt: Ich bin Gottes Sohn," Matth. 27, 43. — Betrachten wir nun, wie der Heiland, für uns zur Sünde geworden (II. Cor. 5, 21.), die Sünden der ganzen Welt in seinem Leiden und Tode zu tragen und hinwegzunehmen hatte (Isai. 53. Joh. 1, 29. Matth. 26, 28. I. Joh. 2, 2.); wie die Gerechtigkeit Gottes ein Opfer von ihm forderte, das dazu vollkommen und überflüssig im Stande wäre, und er ihn darum zermalmen wollte in Leidensfülle (Isai. 53, 10.), so daß er selbst von ihm, seinem Vater, in der höchsten Spitze seines Leidens verlassen wurde (Ps. 21, 2. Matth. 27, 46.): so müssen wir gestehen, daß die menschliche Natur Christi, wiewohl höchst bereit zu diesem Leiden, dennoch vor der Größe und Schwere desselben, niedergedrückt davon, für einen Augenblick erschaudern und um Errettung aus demselben, wenn es möglich wäre, zu Gott beten konnte, zu Gott, der, wie Coccejus bemerkt, in unserer Stelle אֵל heißt, bezeichnend den

allmächtigen Gott, wie auch der Heiland betete: „Abba! Vater! dir ist Alles möglich," Marc. 14, 36. Bei den h. Martyrern sehen wir einen freudigen Hingang in Marter und Tod, da der Grund davon ein anderer, ein begeisternder war, und Christi Hülfe vom Himmel her ihnen zur Seite stand (Apgsch. 7, 55. Röm. 8, 37.). — Der h. Paulus sagt nun in Beziehung auf unsere Stelle, verglichen mit Ps. 21, 2 ff. und den oben angeführten Gebeten Jesu: „Dieser hat in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen zu dem, der aus dem Tode ihn retten konnte, unter starkem Geschrei und Thränen dargebracht, und ist, seiner Ergebung wegen, erhört worden" (vgl. Luc. 22, 43: „ein Engel vom Himmel stärkte ihn," und 23, 46.), Hebr. 5, 7. Gott konnte vermöge seiner Allmacht ihn retten, und der Sohn konnte den Vater wirksam darum bitten (Matth. 26, 53.); aber er war ja darum in diese Stunde gekommen, daß die Schrift erfüllet und daß er zu unserm Heile durch Leiden vollendet würde (Joh. 12, 27. Matth. 26, 54. Luc. 24, 26 ff. Hebr. 2, 10.). — Noch bemerken wir, daß sowohl in unserer und den angeführten, wie auch in zahlreichen andern Stellen der Psalmen und der übrigen hh. Schriften, zu Gott, dem allmächtigen Helfer und wahren Tröster, geflehet, zu ihm die Zuflucht genommen wird, nicht zu Menschen[1]); ein Fingerzeig für jeden in Noth und Leiden befindlichen Menschen, wo nur Gott und die Religion wirksam trösten und helfen kann. Selbst Atheisten haben in solchen Augenblicken ihre Grundsätze verläugnet und haben, wie von einem Instinkte getrieben, unwillkührlich Gott um Hülfe angerufen. Noth lehrt beten.

In den folgenden Versen werden die Motive des Vertrauens auf Gott angegeben:

V. 2. „Ich habe zu Jehovah gesagt: Mein Gott bist du;
Mein Gut ist nicht über dich hinaus."

„Ich habe gesagt" — das Hebräische hat אָמַרְתְּ, 2. Person Feminin., wobei man נֶפֶשׁ oder נַפְשִׁי (o meine Seele) supplirt, so daß der Messias sich selbst anredet: du, meine Seele, hast ja zu Jehovah stets und jetzt gesagt u. s. w. (Coccejus läßt die Verse 2. 3. 4. von Jehovah, als Antwort auf den vorigen Vers, als Bestätigung desselben, gesagt sein, wo dann Christus als Femininum genommen werden müßte, wie קֹהֶלֶת Ekkl. 7, 27. mit אָמְרָה Feminin. vorkomme. Doch scheint ein Personenwechsel hier nicht gut angenommen werden zu

1) Dieser Satz ist nicht ein Präjudicium gegen die Bitte um Fürbitte der Heiligen.

können). Die Sätze: „Mein Gott bist du: mein Gut ist nicht über dich hinaus“ (בַּל־עָלֶיךָ), sind synonym-parallel; da Jehovah sein Gott ist, so ist er ihm darum auch das höchste Gut; außer ihm kennt und weiß er keines, kein Glück und Heil, und auch keinen Schutz. Daß der Vater das höchste und einzige Gut Jesu Christi war, das beweiset das ganze Evangelium; nur des Vaters Ehre und Verherrlichung und Reich suchte und verbreitete er überall, seinen Namen rief er überall an und war aufs innigste mit ihm verbunden (vgl. Joh. 17, 21—23.). Der Chaldäer gibt: bonum meum non conceditur, nisi a te; der Syrer: bonum meum est a te; Hieronymus: bonum (bene) mihi non est sine te; die Vulgata: quoniam bonorum meorum non eges; ähnlich die LXX. Die Verbindung mit dem folgenden Verse, die Einige (Coccejus u. A.) also angeben: „nicht zu dir hin reicht mein Gut, meine Wohlthat (der Erlösung), sondern für die Heiligen ist sie,“ möchte zu gesucht sein; der oben angegebene Sinn ist der einfachste und natürlichste. Vgl. auch als Beleg V. 5—8. — Uebrigens kann auch der Sinn darin liegen: Alles, was von dir, von deinem Willen mir kommt, ist mir ein Gut; du, mein Gott, magst in Allem über mich bestimmen; wenn ich auch den Leidenskelch trinken muß — es geschehe dein Wille! Matth. 26, 42. cf. Ps. 39, 8. 9. „Soll ich den Kelch nicht trinken, den mein Vater mir darreicht?“ Joh. 18, 11. Auch kann mit dem bonum meum (טוֹבָתִי) die Verherrlichung gemeint sein, die Christus als Lohn seiner Leiden vom Vater erwartete, Joh. 17, 5.

So wie aber einerseits die Gesinnung des Messias auf Gott gerichtet ist, so andrerseits auf die guten Menschen (vgl. Luc. 2, 14.); davon redet der folgende

V. 3. „Die Heiligen, welche auf Erden, sie sind es,
Und die Mächtigen: — all meine Lust hab' ich an ihnen.“

An den Heiligen und Mächtigen auf Erden hat der Messias sein Wohlgefallen, so wie Gott im Himmel sein einzig Gut ist. Diese Heiligen und Mächtigen, Vortrefflichen, Herrlichen, magnifici (אַדִּירֵי vgl. Ps. 8, 2.), sind zunächst seine Apostel[1]), seine treuen Anhänger, welche mit treuer Liebe zu ihm hielten, seine Lehre glaubten und sie befolgten; dann sind implicite mit eingeschlossen überhaupt alle

1) Vgl. im Hymnus Te Deum: Te *gloriosus Apostolorum* chorus.

seine treuen Anhänger, diese kleine Heerde, denen nach dem Wohlgefallen seines Vaters das Reich zu Theil werden sollte (Luc. 12, 32.); diejenigen besonders hier an unserer Stelle, für welche der Heiland am Abende vor seinem Leiden sein hohepriesterliches Gebet verrichtete, da unser Psalm in die Nähe seines Leidens und Todes gehört. So sprach der Heiland: „Geoffenbaret habe ich deinen Namen den Menschen, die du mir von der Welt gegeben hast. . . . Dein Wort haben sie gehalten; . . . die Worte, die du mir gegeben hast und die ich ihnen gegeben habe, haben sie angenommen und wahrhaft erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin; (darum habe ich an ihnen mein Wohlgefallen und deswegen:) für sie bitte ich . . . heiliger Vater, erhalte sie, die du mir gegeben hast . . . Ich bitte, daß du sie vor dem Bösen bewahrest . . . Heilige sie in deiner Wahrheit! . . . Ich heilige mich (weil sie mir theuer und werth sind und ich an ihnen meine Lust habe) selbst für sie, damit auch sie in der Wahrheit geheiliget seien." Joh. 17, 6. 8. 9. 11. 15. 17. 19. Diese Bitten Jesu sind, wie der Context ergibt, zunächst für seine Apostel, diese Heiligen und Herrlichen, seine innigsten Vertrauten, diese Mächtigen, die als Fürsten (שָׂרִים) über die ganze Erde gesetzt werden sollen (Ps. 44, 17.); denen er Macht gab, auf Schlangen und Scorpionen zu treten, und über alle Gewalt des Feindes (Luc. 10, 19.); die er mit Wunderkraft ausrüstete (Marc. 16, 17. 18.); die er mit derselben Macht und Gewalt in die Welt sandte, wie ihn der Vater gesendet hatte, Joh. 20, 21. Matth. 28, 18—20; 18, 18. Zu אַדִּירֵי vgl. אַדִּירֵי עָם und אַ׳צֹּאן: proceres populi, praecipui gregis; so sind die Apostel die Mächtigen, die Vorzüglichen, die vor den übrigen Menschen Hochgestellten im Reiche Christi, welche lehren, regieren, die Heerde weiden (I. Petr. 5, 2. Joh. 21, 15 ff. Apgsch. 20, 28.) und die auch mit Christo richten werden, Matth. 19, 28. — Aber auch für die übrigen guten, heiligen, gläubigen Menschen, weil er an ihnen sein Wohlgefallen hat, bittet der Heiland: „Aber nicht allein für diese (die Apostel) bitte ich, sondern auch für diejenigen, welche durch ihr (der Apostel) Wort an mich glauben werden," Joh. 17, 20 u. ff. — Sein Wohlgefallen an seinen Jüngern drückt er noch besonders aus: „Ihr seid es, die bei mir ausgeharret haben in meinen Versuchungen. Darum (aus Wohlgefallen an euch) sichere ich euch das Reich zu, wie es mir der Vater (der an mir sein Wohlgefallen hat, Matth. 3, 17.) zugesichert hat," Luc. 22, 28. 29. Noch mehr: „Ich nenne euch Freunde," Joh. 15, 13. 14. 15. „Dies habe ich euch gesagt, daß meine Freude

in euch sei, und eure Freude erfüllet werde," das. V. 11. „Der Vater selbst hat euch lieb," das. Cap. 16, 27. „Wäret ihr von der Welt, so würde euch die Welt als das Ihrige lieben; weil ihr aber nicht von der Welt seid, und ich euch (aus Wohlgefallen an euch) von der Welt auserwählt habe, darum hasset euch die Welt," das. 15, 19. „Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch," das. 14, 27; „ich gehe hin, um euch eine Stätte zu bereiten," das. V. 2; „ich lasse euch nicht als Waisen zurück; ich komme zu euch. Ich lebe, und auch ihr sollt leben," das. V. 18. 19. Von ihnen sagt er: „ihr seid rein, durch das Wort, das ich zu euch geredet habe," das. 15, 3; 13, 10; sie sollen geheiliget sein, das. 17, 19. Wenn nun das Zeitwort קָדַשׁ, wie De Wette bemerkt, die Nebenbedeutung des Absonderns hat, so sind unter קְדֹשִׁים genau die Jünger Jesu zu verstehen, zu denen er sagt: „ich habe euch von der Welt **auserwählt**," Joh. 15, 19; vgl. *segregatus* in Evangelium Dei, Röm. 1, 1; überhaupt stellt er sie häufig der Welt gegenüber, Joh. 14, 17; 17, 9. 25. u. s. w. Sie sind die (aus dem Verderben der Welt) Geretteten, Isai. 66, 19.

So wie nun der Heiland an seinen Aposteln und denen, die durch ihr Wort an seinen Namen glauben würden, sein Wohlgefallen hat (vgl. Luc. 2, 14: ἐν ἀνθρωποις εὐδοκια), wie an ihm selbst sein himmlischer Vater (Matth. 3, 17; 17, 5. Isai, 42, 1.): so will er ihnen, eben dieses Wohlgefallens wegen, welches ein **wirksames** ist, wie das des Vaters gegen ihn, der die Geistesfülle wegen desselben ihm verlieh (ll. cc. und Ps. 2, 7, 8.), auch die höchsten und besten Güter verleihen; sie sind die Vielen, für die er sein Blut vergießt zur Vergebung der Sünden, und die darnach den h. Geist, die Heiligung, die Kindschaft Gottes und das ewige Leben empfangen sollen nach Gottes Wohlgefallen, vgl. Matth. 26, 28; Joh. 4, 13. 14; 7, 37—39; 10, 10. 11. 28. Eph. 5, 25—27; 1, 5; Phil. 2, 13. u. s. w.

Zu dem: „All meine Lust hab' ich an ihnen" — כָּל־חֶפְצִי־בָם — vergleicht Geierus ganz treffend den symbolischen Namen Sion's (der Kirche Jesu, vgl. Ps. 2, 6. rc.): חֶפְצִי־בָהּ = Meine-Lust-an-ihr: „man wird dich nennen: „„Meine-Lust-an-ihr;"" denn der Herr hat seine Lust an dir," Isai. 62, 4. Vgl. Osee 2, 23. 24. Röm. 9, 25. I. Petr. 2, 10. Andere symbolische Namen s. Isai. 7, 3; 8, 1. 3; IV. Kön. 21, 1. — Daß nun nicht allein die Apostel, obwohl zunächst und vorzugsweise, unter den Heiligen und Mächtigen

zu verstehen seien, ist oben nachgewiesen; diese weitere Bedeutung auf die Christen im Allgemeinen läßt sich übrigens, wie Geierus bemerkt, aus den Worten selbst nachweisen; daß die Christen im N. T. in den apostolischen Schriften so oft Heilige genannt werden, ist bekannt, vgl. Röm. 1, 7. I. Cor. 6, 11. I. Petr. 2, 9. u. s. w. Aber auch die Benennung Mächtige, Hochstehende, Hocherhobene u. s. w. kommt ihnen zu, vgl. Marc. 16, 17. und besonders Apok. 1, 6; 5, 10; 20, 6; 17, 14., wo gesagt wird, daß Christus uns zu einem Reiche, zu Königen und Priestern gemacht habe, und wir, die mit ihm gestritten, auch mit ihm regieren werden, vgl. I. Petr. 2, 9: königliches Priesterthum. — Das אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ haben wir nicht in der engen Bedeutung: welche im Lande, sc. Israels, sondern in der weiteren: welche auf Erden, nehmen zu müssen geglaubt; es entspricht dem: *et in terra* pax hominibus, Luc. 2, 14., und dem Ausdrucke: in der Welt (Joh. 16, 33; 1, 10; 3, 16. 17; 17, 8. 11. 12. 15. vgl. Isai. 11, 4. ꝛc.), obwohl nicht von der Welt, Joh. 15, 19. Die auf der ganzen Erde zerstreuten Kinder Gottes, nicht allein Israels Volk, sollte der Heiland zusammenbringen, das. 11, 52. *coll.* 10, 16. Isai. 49, 5. 6. Will man aber zunächst übersetzen: im Lande sc. Israels, so sind damit die Erstlinge der christlichen Gemeinde in diesem Lande verstanden; von diesem Lande sollte die Kirche sich über die ganze Welt verbreiten, Apgsch. 1, 8; Luc. 24, 47. Marc. 16, 15. — Das לְ in לִקְדוֹשִׁים ist am richtigsten zu nehmen: in Betreff der . . . vgl. Isai. 32, 1. Ekkl. 9, 4. (De Wette); denn die oben angedeutete Verbindung mit dem vorigen Verse wäre zu gesucht, und der Sinn des Satzes, wie Coccejus und Geierus ihn zu nehmen geneigt sind: „Mein Gut geht nicht auf dich hin, sondern ist für die Heiligen,“ gäbe eine schiefe, unrichtige Deutung, da ja der Heiland zunächst für die Verherrlichung des Vaters wirkte und litt, Luc. 2, 14. Joh. 17, 3. 4. ꝛc.

An den Heiligen, den Mächtigen, seinen getreuen Aposteln und allen seinen getreuen Anhängern, hat der Messias seine Lust, sein Wohlgefallen; für sie ist sein Wirken und Leiden wegen dieses seines Wohlgefallens an ihnen, und sie empfiehlt er in seinem letzten hohenpriesterlichen Gebete der Obhut seines Vaters, damit sie der Früchte seiner Erlösung in reichstem Maaße theilhaft werden möchten.

Die aber von seinem himmlischen Vater und von ihm sich abwenden und abgewandt bleiben, die trifft seine harte Strafe; dies sagt der Messias im folgenden

V. 4. „Viel und groß sind die Schmerzen derer, die anderswohin eilen;
Ich werde (sie fernerhin) nicht opfern lassen ihre Trankopfer — wegen der Blutschuld,
Und ihre Namen nicht auf meine Lippen nehmen.“

Dieser Vers, besonders das Mittelglied desselben, gibt den vollkommnen Ausschlag für die messianische Erklärung so wie dieses ersten Theiles unsers Psalmes, so des ganzen Psalmes überhaupt. Die Anleitung zu dieser jedenfalls einzig richtigen, anderswo nicht gefundenen, Uebersetzung dieses schwierigen Verses verdanken wir Coccejus, wiewohl wir seiner Erklärung desselben nicht überall beistimmen können.

Der Messias sagt: „Viel und groß sind die Schmerzen derer, die anderswohin eilen“ — אַחֵר מָהָרוּ — d. i. die ihren eigenen Weg gehen, fern von dem Wege meines Vaters und von meinem Wege („Eilen“ ist bedeutungsvoll; der Weg zu Gott und zur Tugend ist schwer, ist steil, und nur mit Mühe, mit Anstrengung und allmälig kommt man weiter auf demselben; der Weg von Gott ab ist abschüssig; wie mit raschem Laufe eilt der Mensch denselben hinab, ohne Aufenthalt, da die Leidenschaft ihn stachelt. Daher: in perniciem *ruere*.). Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, als durch ihn, Joh. 14, 6. Wer ihm nachfolgt, der wandelt nicht in Finsterniß, das. 8, 12. Wer bei seinem Worte bleibt, der ist sein wahrer Jünger; der wird die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird ihn frei machen, V. 31. 32. „Wenn ihr aber,“ sagt er zu den ungläubigen, von ihm und seiner Lehre sich abwendenden Juden, „wenn ihr aber nicht glaubet, daß Ich's bin, so werdet ihr in euren Sünden sterben,“ V. 24. Diese gehören nicht zu seinen Schafen, denn sie hören nicht seine Stimme und folgen ihm nicht, um bei ihm Weide zu finden, Joh. 10; sie gehen also anderswohin; sie sind, weil nicht für ihn, wider ihn, Matth. 12, 30; sie empören sich gegen Jehovah und gegen ihn, Ps. 2, 1—3. Weil sie also von ihm ab — anderswohin gehen, so können sie auch nicht hinkommen, wo er hingeht, Joh. 8, 21; 7, 34. vgl.: wer hat euch gezeigt, dem bevorstehenden Zorne zu entfliehen? Matth. 3, 7. — So glücklich nun die treuen Anhänger Jesu sind, an denen er all seine Lust hat (V. 3.), so unglücklich und reif zum Verderben (Matth. 3, 10: die Axt ist schon an die Wurzel gelegt ...) sind diejenigen, die ihm nicht anhangen und folgen! Wie harte, viele und

große Schmerzen kamen über die verstockten und ungläubigen Juden bei der Belagerung und Zerstörung ihrer Stadt, die Jesus ihnen ebendarum, weil sie ihn verwarfen, angedrohet und vorhergesagt hatte, Luc. 19, 41—44. Matth. 23, 34—39; 24; cf. Dan. 9, 26. 27. die Apok. passim; und eben von diesem grenzenlosen Elend der Juden bei dieser Entladung des Strafgerichtes Gottes über sie redet unsere Stelle, wie aus der ganz speciellen Angabe des folgenden Satzes erhellet. Ganz besonders ist hier zu bemerken, wie in der messianischen Stelle Isai. 50, 7—11. derselbe Gedankengang wiederkehrt, wie in unsern bisherigen Versen. Dort heißt es: „Gott, der Herr, ist mein Helfer, darum werd' ich nicht zu Schanden ... Nahe ist, der mir Recht spricht ... Siehe, Gott der Herr ist mein Helfer," V. 7. 8. 9. entsprechend unserm V. 1. 2., worin ebenfalls der Messias sein Vertrauen auf Jehovah ausspricht. (Aus den Ausdrücken bei Isaias: Gott ist mein Helfer, ist mir nahe, ergibt sich zugleich die Richtigkeit der Uebersetzung V. 1: steh mir bei!). An den Heiligen hat der Messias sein Wohlgefallen — diesem Satze V. 3. entspricht die folgende Stelle bei Isai. V. 10: „wer ist unter euch, der den Herrn fürchtet, auf die Stimme seines Knechtes höret? ... Der vertraue auf des Herrn Namen, und stütze sich auf seinen Gott!" Unserm V. 4. im ersten Theile entspricht der folgende V. 11. bei Isaias: „Siehe, ihr Alle, die ihr Feuer anzündet, und mit Flammen umgürtet seid: wandelt nur im Lichte eures Feuers, und in den Flammen, die ihr angezündet! Von meiner Hand widerfährt euch dieses; in Schmerzen werdet ihr daliegen!" Die Erkl. s. unten. Vgl. noch Isai. 66, 24. Ps. 109, 6.

Die Worte: אַחֵר מָהָרוּ lassen sich auch geben: die zu einem Andern hineilen, und wäre dann ein etwaiger Rückblick auf das den Israeliten gegebene Verbot, fremden Göttern nachzugehen, darin zu finden, vgl. Exod. 20, 3; 34, 14; Deut. 5, 7; 8, 19. Isai. 42, 8. Geierus gibt: qui alium (sc. Deum) properanter et fervide sectantur; Coccejus: qui alium *dotarunt*. In dieser Bedeutung kommt das Zeitwort מָהַר Exod. 22, 16. vor: ... „der steure sie (die Jungfrau) aus und nehme sie zum Weibe." Die Erklärung wäre dann nach dem mystischen Sinne zu geben, wornach Gott als der Bräutigam des Volkes Israel dargestellt wird, und jedes Abwenden von ihm als (geistige) Hurerei gilt. „Qui alium dotant, h. e. qui alium sibi eligunt, cui se dedant; cui dotem velut marito afferant; cum idololatria sit spiritualis fornicatio," cf. Ezech. 16, 31 ff.

(Geierus nach Coccejus). Den Alium erklärt Coccejus als das römische Volk und den römischen Kaiser, wovon die Juden riefen: Non habemus regem, nisi Caesarem, Joh. 19, 15. coll. 11, 48. Dieser Caesar ist dann der princeps advena, Dan. 9, 26., der, zur Strafe ihrer Abwendung von Gott und seinem Gesalbten, den sie tödteten, ihnen die vielen und großen Schmerzen anthat, die Stadt und das Heiligthum zerstörte, daß ihr Ende Verwüstung, Dan. l. c. und V. 27. — Die angegebenen Sinne kommen im Ganzen auf dasselbe hinaus.

Das Mittelglied unsers Verses, von dessen richtiger Auffassung ungemein viel abhängt, geben wir: „Ich werde (sie fernerhin) nicht opfern lassen ihre Trankopfer, wegen der Blutschuld." Dies die wörtlich genaueste Uebersetzung nach dem Hebräischen, und die einzig und allein einen wahrhaft messianischen Sinn zuläßt. Der Einzige, der diesen Sinn in der Uebersetzung ausgedrückt, ist unsers Wissens Coccejus, welcher gibt: Non faciam libari libamina illorum propter sanguinem. Der hebräische Text hat: בַּל־אַסִּיךְ נִסְכֵּיהֶם מִדָּם. Das Zeitwort אַסִּיךְ ist Futurum Hiphil von נָסַךְ libare; das Hiphil hat auch wohl die Bedeutung des Kal, aber unmöglich an unserer Stelle. Die schlagendste, unwiderleglich beweisende bisher übersehene Parallelstelle ist bei Dan. 9, 27., wo es heißt: „Er — der Messias — **wird aufhören machen** Schlacht- und Speisopfer" — in der Mitte der (letzten) Woche, nachdem er den Bund mit Vielen (den Heiligen) befestiget haben wird. Er wird aufhören machen — יַשְׁבִּית Hiphil von שָׁבַת. Nach dieser überaus klaren Stelle, wo das Aufhören der alttestamentlichen jüdischen Opfer nach Zerstörung Jerusalems als vom Messias bewirkt dargestellt, deutlich ausgesprochen wird, muß auch die unsrige nothwendig übersetzt werden: ich werde sie nicht fernerhin opfern lassen, was dasselbe ist mit: ihre Trankopfer (so wie alle übrigen, Schlacht- und Speisopfer) sollen aufhören, und zwar durch mich, nachdem viele und große Schmerzen bei der Zerstörung der Stadt und des Heiligthums über sie gekommen und sie aus ihrem Lande vertrieben sind in alle Länder — ohne Vaterland umherirrend, ohne König, ohne Tempel, ohne Priester, ohne Opfer. Die Verwerfung der jüdischen Opfer betreffend vgl. noch Mal. 1, 10. 11. Daß all diese Strafe eben durch den von ihnen verworfenen Messias ihnen kommen werde, wird in der oben schon angeführten Stelle Isai. 50, 11. von ihm selbst deutlich gesagt: . . . „Von meiner Hand widerfährt euch dieses! in Schmerzen

werdet ihr daliegen." (Für Schmerzen in beiden Stellen dasselbe hebräische Wort, daher in unserer Psalmenstelle nicht Götzen zu geben, wie Jahn u. A.). Vgl. Ps. 109, 5. 6. und Isai. 11, 4. Ps. 2, 9., wo ebenfalls dem Messias die Bestrafung der Gottlosen zugeschrieben wird, so auch beim Weltgerichte, Matth. 25, 41 ff. Vgl. Apok. 19, 11—16.

Warum aber will der Messias sie, die Juden, nicht fernerhin ihre Trankopfer opfern lassen? מִדָּם — wegen der Blutschuld! Das ist die klare und furchtbare Ursache all ihres Elends und des Aufhörens ihrer Opfer. Auch bei Dan. 9, 26. 27. wird dieses von der Ermordung Christi hergeleitet, ebenso bei Isai. 50, 5. 6. 11. Auch sagt es der Heiland, daß der verworfene Stein sie zerschmettern werde, Matth. 21, 42. 44. Was nun das schlagende Wort מִדָּם näher angeht, so ist zu bemerken, daß die Präposition מִן die Bedeutung des Ausgehens von etwas, des Ursprunges, des Grundes hat, also wegen, vgl. Isai. 53, 8: wegen der Sünde meines Volkes — מִפֶּשַׁע עַמִּי u. oft. דָּם Blut — Blutschuld — Schuld wegen vergossenen Blutes (Gesenius' Lexicon). Der Sinn des prägnanten Satzes ist demnach: wegen der Blutschuld, die auf euch lastet wegen meiner — des Messias — Ermordung (Dan. 9, 26.), werde ich eure Opfer für immer aufhören machen, da ich an euch und euren Opfern kein Wohlgefallen mehr habe (Mal. 1, 10.) — im Gegensatze dazu, daß er an den Heiligen sein Wohlgefallen hat. Die Juden riefen: „Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder!" Matth. 27, 25. cf. Apgsch. 5, 28. Möge uns diese ganze Blutschuld treffen! — Man sieht, daß diese einzig richtige Erklärung der ganzen Stelle gehöriges Licht und — worauf es besonders ankommt — den wahrhaft messianischen Charakter verleihet. Coccejus erklärt *propter sanguinem* dahin: Sanguis enim Christi Filii Dei sistit omnem sanguinem, quia perfecte expiat, quia dignior est pecudum sanguine. Man sieht leicht, daß diese Deutung dem Context, welcher im ganzen Verse nur Strafe gegen die Gottlosen ausspricht, durchaus entgegen ist. Vgl. noch Isai. 66, 24: „Und man wird hinausgehen, und schauen die Leichname der Menschen, die sich an mir versündigt haben."

De Wette's Uebersetzung: „Ich opfere nicht ihre Trankopfer von Blut" = ihre blutigen, mit Blut vermischten Trankopfer (welchen Sinn überhaupt die meisten Uebersetzungen ausdrücken), leidet an dem auffallend großen Fehler, daß, abgesehen von dem Hiphil des Zeitwortes, das מִן in dieser Bedeutung gar nicht gebraucht werden

kann; es bedeutet nicht, womit etwas gemischt ist, woraus etwas besteht, sondern das Ausgehen, den Ursprung, den Grund einer Sache. Zur Beleuchtung vgl. Ps. 2, 9: „Du sollst sie zerschmettern mit eisernem Scepter" — בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל Scepter von Eisen, wo doch viel eher ein מִן hätte statt haben können, da das ganze Scepter von Eisen ist. Wo von Bestandtheilen die Rede ist, setzt der Hebräer, da ihm die entsprechenden Beiwörter fehlen, die beiden Hauptwörter neben einander, ohne ein verbindendes Wort. Somit fallen auch alle Erklärungen in De Wette's u. A. Sinne: „Der Psalmist, unter heidnischen Völkern sich aufhaltend, wolle sagen, daß er als treuer Verehrer Jehovah's an den heidnischen mit Blut gemischten Trankopfern, die den Götzen geopfert wurden, nicht Theil nehme." Diejenigen, welche diese Stelle mit Zugrundlegung der genannten oder einer ähnlichen Uebersetzung dennoch messianisch erklären, wenden vergebliche Mühe an, diesem Satze irgend einen haltbaren und nachzuweisenden messianischen Sinn abzugewinnen.

Der Messias sagt weiter: „Und ihre Namen werde ich nicht auf meine Lippen nehmen." Es liegt in diesen Worten die größte Detestation und Verabscheuung: nicht einmal nennen mag ich sie, die Juden; ihren Namen mag ich nicht einmal mehr aussprechen, so verabscheuenswerth sind sie mir, wie etwas Unreines, das man vor Abscheu nicht nennen soll (Eph. 5, 3.); vgl. Isai. 65, 15. Ihre (der Juden) Namen waren vordem geehrt und herrlich; sie hießen: das auserwählte Volk, das heilige Volk, das Volk Gottes, die Pflanzung meiner Freude, und sogar filius primogenitus (Exod. 4, 22.). Die treffendste Erklärung für unsere Stelle gibt uns wieder Dan. 9, 26. Nachdem gesagt worden: „Und nach den 62 Wochen wird der Messias getödtet werden," folgt gleich darauf (wie in unserem Verse: „wegen der Blutschuld" —) das prägnante: וְאֵין לוֹ = *et non ei*, d. i. wegen dieses Messiasmordes ist das Volk, das vordem sein geliebtes Volk war, „ihm nicht mehr" sein Volk, sein geliebtes Volk; an die Stelle des früheren so ehrenvollen und zärtlichen Namens tritt nun ein furchtbares וְאֵין לוֹ, ein erneuertes und dauerndes (wenigstens bis auf die späteste Zeit, cf. Röm. 11, 25 ff.): Nicht-mein-Volk — לֹא־עַמִּי Osee 2, 24 (25.), eine Verachtung und Verwerfung. Weil es nun ein „Nicht-mein-Volk" ist, weil es seinen ehrenvollen Namen „Volk Gottes" verwirkt hat, keinen Namen mehr hat, so will der Messias ihren Namen auch nicht mehr über seine Lippen bringen, weil es ihn verwarf, ihn von sich stieß und ihn, außer andern schmach-

vollen Benennungen und Verhöhnungen am Kreuze, einen Verführer und Betrüger nannte, Matth. 27, 63. Wie sie den Messias verläugneten, so verläugnet er sie wieder (Matth. 10, 33.), speiet sie aus aus seinem Munde (Apok. 3, 16.) und kennet sie nicht (Matth. 25, 12.). Von ihnen, die den Sohn des Herrn des Weinberges verwarfen und tödteten, wird das Reich Gottes genommen (Matth. 21, 33 ff.); sie werden (vorerst) nicht mehr unter der Zahl der Kinder Gottes genannt, vorerst nicht mehr berufen, da sie das Wort Gottes von sich stießen und des ewigen Lebens sich unwerth erachteten, Apgsch. 13, 46. Nachdem der Messias sein Wohlgefallen an den Heiligen, die Strafen für die anderswohin Eilenden und seine Verachtung gegen dieselben ausgesprochen, kehrt er in seinem Gebete zu Jehovah zurück, der ihm sein Erbtheil und sein Besitzthum bewahren werde.

V. 5. „Jehovah ist der Theil meines Looses und meines Bechers:
Du hältst aufrecht mein Erbtheil.
V. 6. Mein Loos ist mir gefallen in herrlichen Gegenden,
Ja, mein Besitzthum gefällt mir.
V. 7. Ich will Jehovah preisen, welcher für mich sorgt:
Ja, auch die Nächte hindurch mahnen mich dazu meine Nieren."

Der Messias spricht in diesen Versen als Hoherpriester, da der ganze Psalm in die Zeit der Nähe seines hohenpriesterlichen Opfertodes fällt. Er spricht darum auch in

V. 5., wie Geierus bemerkt, im Sinne der Priester des alten Bundes, denen kein Theil im Lande als Besitzthum angewiesen war, sondern wie Gott zu Aaron sprach: „Ich bin dein Antheil und Erbe in der Mitte der Söhne Israels," Num. 18, 20. Vgl. oben V. 2. — Aber außerdem, daß Jehovah das Loos und der Antheil des Messias ist, wie das erste Hemistich sagt, hat er ihm noch ein anderes herrliches Erbe und Besitzthum zugewiesen, und dieses sind die Heidenvölker und die Enden der Erde, Ps. 2, 8. Wiederum sind es die Heiligen und Mächtigen, woran er all seine Lust hat, hier V. 3; es sind seine Schafe, die der Vater ihm gegeben, die Menschen, die er ihm von der Welt gegeben hat, Joh. 10, 29; 17, 6. 9. Dieses Erbtheil des zweiten Hemistichs, alle die durch ihn geheiligten,

durch die Hingabe seines Lebens (angedeutet oben V. 4: „wegen der Blutschuld") erkauften, mit Gnadenfülle von ihm so reichlich beschenkten und zum Himmel bestimmten Menschen (Joh. 10, 15. Apgsch. 20, 28. Joh. 1, 16. u. s. w.), wird — deß ist der Messias gewiß — der Vater ihm bewahren, ihm aufrecht halten, wie er sagt: „Sie werden nicht verloren gehen in Ewigkeit, und Niemand wird sie aus meiner Hand reißen. Mein Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer, als Alle, und Niemand kann sie aus der Hand meines Vaters reißen," Joh. 10, 28. 29. Um die Bewahrung seines Erbtheils bittet am Leidensvorabende der Heiland den Vater: „Heiliger Vater! erhalte (τηρησον) sie in deinem Namen! ... Ich bitte, daß du sie vor dem Bösen bewahrest! ... Heilige sie in deiner Wahrheit!" das. 17, 11. 15. 17. Der h. Paulus ermahnt uns, dem Vater zu danken, „der uns tüchtig gemacht hat, Theil zu nehmen an dem Erbe der Heiligen im Lichte. Er hat uns errettet aus der Gewalt der Finsterniß, und uns versetzt in das Reich seines geliebten Sohnes," Coloss. 1, 12. 13. „Wer überwindet, der wird dieses erben," Apok. 21, 7. coll. 5, 9. 10; 11, 15. Hebr. 1, 14. So ist also dieses Erbtheil des Messias in weiterem Betracht unser Erbtheil; er aber gab uns die Macht, es zu erlangen, daher auch sein Erbtheil (cf. Joh. 1, 12.). — In noch anderem Betracht kann man, wiewohl dieses unsere Stelle selbst nicht sagen zu wollen scheint, unter Erbtheil des Messias die Herrlichkeit verstehen, welche nach vollbrachtem Erlösungswerke der Vater ihm erhalten, von neuem geben wird, und worum er bittet Joh. 17, 5. 24. Vgl. unten V. 11. Es wäre dieses eine Amplification des Sinnes, die nicht ursprünglich im Satze liegt; denn das Erbtheil des Messias als solches ist etwas außer ihm, vgl. Matth. 21, 38. Hebr. 1, 2. Ps. 2, 8. — So ist also Gott der Antheil des Messias — zunächst; sein anderes Erbtheil, die ihm gegebenen Menschen, erhält, bewahret er ihm. Im folgenden

V. 6. redet er weiter von diesem. Dem Messias ist sein Loos gefallen in herrlichen Gegenden. Loos, eigentlich Meßschnur (חֲבָלִים), hergenommen von der Vertheilung des Landes Canaan, Jos. 17, 14; 19, 9; 15, 5 ff. „In herrlichen Gegenden" — hergenommen, wie es scheint, von eben diesem Lande, „das von Milch und Honig fließt," Num. 13, 28. coll. 24, 5—7., das eine *terra desiderabilis* (אֶרֶץ חֶמְדָּה) ist, Ps. 105, 24. Jerem. 3, 19. Zach. 7, 14. So wie das Volk Israel Typus ist von dem neuen Volke Gottes im

neuen Bunde (sonst auch noch vom Messias selbst); der Berg Sion von der Kirche Jesu Christi (Ps. 2, 6. Isai. 2, 2—4. ꝛc.): so ist das Land Israel Typus von der ganzen Erde, die durch Christus, durch sein Leiden, seine Lehren und die Gnaden des h. Geistes, von jenem Lande aus, zu einem schönen Lande Gottes, zu einem Paradiese, umgeschaffen werden sollte, vgl. Isai. 44, 3; 11, 6—9; 40, 3—5. Ps. 103, 30: . . . renovabis faciem terrae; vgl. Joh. 11, 52. Wiederum ist die Kirche Jesu Christi ein Weinberg — ein herrliches Bild von schöner, herrlicher, anmuthiger, fruchtreicher Gegend — Matth. 20, 1 ff. Besonders aber, im letzten und höchsten Sinne, sind die „herrlichen Gegenden" der Himmel, seinen Erlöseten durch sein Blut erschlossen, Apok. 21; 22. — Hinschauend auf dieses Loos, dieses Erbtheil hier und jenseits, das dem Messias gehört, weil durch ihn, durch sein Leiden erworben, ruft er begeistert und freudig aus: „Ja! (אַף) mein Besitzthum gefällt mir! es ist herrlich und schön in meinen Augen, ist meine Lust, meine Freude" (V. 3.)! Vgl. Eph. 5, 25—27; es ist ein Reich im herrlichsten und erhabensten Sinne des Wortes, vgl. Luc. 12, 31. 32. coll. Matth. 5, 3. 4. 10., besonders V. 4: possidebunt terram.

V. 7. Dieses Erbtheil, dieses herrliche Loos, durch Jehovah's liebende Sorge ihm und seinen Erlöseten zu Theil geworden, stimmt den Messias zum innigsten Danke gegen seinen Vater; und nicht allein bei Tage, sondern sogar selbst die Nächte hindurch mahnen ihn seine Nieren, d. i. die tiefsten Empfindungen seines Innern (cf. Prov. 23, 16. coll. Luc. 1, 78: *viscera* misericordiae), zum Danke dafür, zur freudigsten Lobpreisung. Vgl. Magnificat anima mea Dominum . . . quia fecit mihi magna. Luc. 1, 46. 49. und Zach. Lobgesang ibid. — „Die Nächte," vgl. wie der Heiland oft ganze Nächte im Gebete durchwachte. — Bei Isaias kommt in anderer Beziehung der Ausdruck: „des Morgens" vor, Isai. 50, 4: „Er weckt des Morgens, des Morgens mir das Ohr." — So preiset der Heiland den Vater für die den Unmündigen gegebene Erkenntniß, Matth. 11, 25; er freuet sich über das Werk der Verherrlichung Gottes, die Verkündigung seines Namens unter den Menschen, Joh. 17, 4. 6., über die den Menschen gegebene Herrlichkeit, V. 22; und dankend brachte er am Vorabende seines Leidens sich selbst zum eucharistischen Opfer dar, Matth. 26, 26. 27. Freudigen Dank athmet seine ganze Rede, die er nach diesem h. Mahle an seine Jünger hielt — in dieser Nacht vor seinem Tode.

V. 8. „Ich habe Jehovah vor mir allezeit,
Denn er ist mir zur Rechten, daß ich nicht wanke.“

In diesem Verse, womit der zweite Theil des Psalmes anfängt, spricht der Messias wiederholt sein größtes, zuversichtlichstes Vertrauen auf den Beistand Jehovah's aus, um welchen er V. 1. blos bat. — Das erste Hemistich erklärt man gewöhnlich dahin, daß der Messias sage: Ich sehe stets auf Jehovah, auf seinen h. Willen, um stets vor seinem Angesichte vollkommen zu wandeln und dadurch seines Beistandes würdig zu sein; vgl. „Wandle vor mir, und sei vollkommen,“ Genes. 17, 1. Sollte dieses der Sinn sein, so müßte das כִּי des folgenden Hemistichs mit darum, deshalb gegeben werden: Ich befolge stets die Gebote meines Vaters, und weil ich dieses thue, darum ist er mir zur Rechten. Läßt man aber dem כִּי seine gewöhnliche Bedeutung denn, so muß das erste Hemistich den Sinn haben: „Ich habe Jehovah stets vor mir = in meiner Nähe (so daß ich ihn schauen kann), denn er ist mir zur Rechten; oder noch besser vielleicht: ja, er ist mir zur Rechten; nicht allein in meiner Nähe ist er, sondern sogar zur Rechten ist er mir. Nach dieser Deutung wären, wie meistentheils, beide Hemistiche synonym-parallel. Auch könnte man vielleicht sagen, daß, wenn der Sinn: „Gott vor Augen halten, heilig wandeln,“ hätte ausgesprochen werden sollen, auch hier eher das bezeichnendere Wort: לְפָנַי vor meinem Angesichte (Genes. 17, 1.) hätte stehen müssen, statt des ganz allgemeinen: לְנֶגְדִּי = vor mir, in meiner Nähe, mir gegenüber. Dieser Sinn der Nähe Jehovah's zum Beistande wird ausgesprochen Isai. 50, 8: „Nahe ist, der mir Recht spricht.“ In unserer Stelle wird nun steigernd beigesetzt: nicht allein in meiner Nähe, oder mir gegenüber habe ich Jehovah, sondern zu meiner Rechten, was den Beistand besonders kräftig ausdrückt; der Helfer ist auf der Seite, wo er, ohne von dem Schützling behindert zu sein, den wirksamsten Schutz und Beistand ihm angedeihen lassen kann, vgl. Ps. 108, 31. coll. 43, 4; 17, 36; 117, 16. Dieser Beistand Jehovah's für den Messias bei seinem Leiden ist noch in folgenden Stellen deutlich ausgesprochen: „Meinen Leib gab ich den Schlagenden hin, und meine Wangen den Raufenden ... Gott der Herr ist mein Helfer, darum werd' ich nicht zu Schanden ... Nahe ist, der mir Recht spricht: wer will mit mir rechten? ... Siehe, Gott der Herr ist mein Helfer,“ Isai. 50, 6. 7. 8. 9. Vgl. Isai. 42, 1. 6: „Siehe da, meinen Knecht,

dem ich beistehe, meinen Auserwählten, an dem meine Seele Wohlgefallen hat ... Ich, der Herr, habe dich gerufen in Gerechtigkeit, und deine Hand gefaßt, und dich behütet." Bei Zach. 9, 9. heißt der Messias: „Gottbeschützt" — נוֹשָׁע. Am Abende vor seinem Leiden und Tode spricht nun der Heiland, alle diese Worte bestätigend: „Ich bin nicht allein; denn der Vater ist mit mir," Joh. 16, 32. coll. 8, 16. Vgl. oben V. 1. — Wie nun aber in unserer und den anderen angeführten Stellen der Messias auf den Beistand Jehovah's in seinem Leiden fest vertrauet, desselben ganz gewiß ist und ihn auch erhielt (Luc. 22, 43.): so wies er hinwieder seine Jünger auf seinen Beistand hin (Joh. 16, 33.) und schützte und festigte sichtbar mit seiner Hülfe den h. Protomartyr Stephanus, der ihn zur Rechten Gottes stehend sah, als Zeichen der Hülfe, Apgsch. 7, 55; und zu Paulus sprach er zu Corinth in einer Erscheinung: „Fürchte dich nicht ... denn ich bin mit dir," das. 18, 9. 10. vgl. Luc. 22, 32.

„Daß ich nicht wanke" — in meinem mir so nahe bevorstehenden Werke, durch das bitterste Leiden und den schmerzlichsten Tod die Welt zu erlösen; daß ich nicht zaghaft zurückweiche vor all diesen Leiden, die mit furchtbarer Schwere auf mich losstürmen (Isai. 53, 6. 10.), und vor diesem grausenhaften Tode. So sagt er Isai. 50, 5. 7: „... Ich wich nicht zurück ... Gott ist mein Helfer, darum werd' ich nicht zu Schanden (was ich durch zaghaftes Zurückweichen und Fliehen würde); darum bot ich mein Angesicht dar wie den härtesten Stein (ertrug ohne Wanken und wie ohne Empfindung alle Leiden)." Der Beistand Gottes (Joh. 16, 32. Luc. 22, 43.) ließ den Heiland, obwohl seine menschliche Natur um Abwendung dieses furchtbar schweren Leidens bat, bei dessen Vorgefühle und Annäherung seine Seele todesbetrübt wurde und Blutschweiß bei seiner schrecklichen Todesangst auf die Erde fiel (Matth. 26, 37—39. Luc. 22, 44.), dasselbe geduldig wie ein Lamm auf sich nehmen (Isai. 53, 7.) und den bitteren Kelch bis auf den letzten Tropfen austrinken, diesen Kelch, den der Vater ihm darreichte (Joh. 18, 11.).

Da nun bei seinem Leiden der Heiland nicht wankte; da er gehorsam, mit aller Geduld und Ergebung es auslitt bis zu Ende, wo er sagen konnte: *consummatum est!* (Joh. 19, 30.), wie er denn durch Leiden vollendet werden sollte (Hebr. 2, 10.): eben darum, wegen dieses Gehorsams bis zum Tode, hat er auch selbst im Tode sein Vertrauen auf Jehovah gesetzt, hat er die freudige Zuversicht, daß

er, der Heilige, der Sohn Gottes, seine Seele alsbald wiedererlangen (cf. Luc. 21, 19.) und alsbald, vor der Verwesung noch, die am dritten, vierten Tage einzutreten pflegt (cf. Joh. 11, 39.), aus dem Grabe wieder auferstehen werde. Dieses spricht er in den folgenden zwei Versen aus:

V. 9. „Darum freuet sich mein Herz, und frohlocket meine Seele,
Ja, auch mein Fleisch wird ruhen in Zuversicht;
V. 10. Denn nicht wirst du lassen meine Seele der Unterwelt,
Nicht wirst du deinen Heiligen hingeben, daß er schaue die Verwesung."

Diese beiden Verse stehen mit einander in innigster Verbindung, so daß je zwei Hemistiche einander entsprechen:

V. 9a. Es freuet sich mein Herz, es frohlocket meine Seele —
V. 10a. Denn du wirst meine Seele der Unterwelt nicht lassen.

V. 9b. Ja, auch mein Fleisch wird ruhen in Zuversicht —
V. 10b. Denn nicht wirst du deinen Heiligen hingeben, daß er schaue die Verwesung.

Die Seele frohlocket, daß sie nicht in der Unterwelt werde gelassen werden; das Fleisch ruhet voll Zuversicht, weil der Herr es vor der Verwesung bewahren wird. Die Worte: freuet sich, frohlocket, sind hier mit starker Emphasis zu nehmen: freuet sich mit jauchzender, übergroßer Freude. — Im 9. V. ist für: meine Seele, im Hebräischen: כְּבוֹדִי meine Ehre; כָּבוֹד Ehre, Herrlichkeit — hier: das Herrlichste, Vorzüglichste an, in oder von mir = meine Seele; die LXX. und Vulgata nicht so passend: γλωσσα — lingua. Es ist hier dieser Ausdruck wohl deshalb gewählt, und nicht נַפְשִׁי, um im 10. V. die Wiederholung desselben Ausdruckes zu vermeiden; so wie auch in den zweiten Hemistichen das erstemal „mein Fleisch," das zweitemal „dein Heiliger" steht. — „In Zuversicht" — לָבֶטַח — sicher, ohne Furcht und Gefahr vor Verwesung; oder: in zuversichtlicher Hoffnung, vor Verwesung bewahrt zu bleiben; so erklärt sich der Sinn aus dem zweiten Hemistich des V. 10.

Im 8. Verse hatte der Messias gesagt, daß er in seinem Leiden nicht wanken, sich demselben nicht entziehen werde, da Jehovah ihm zur Seite stehe. Unter diesem Leiden ist an unserer Stelle (auch abgesehen von dem Evangelium) kein gewöhnliches Leiden zu verstehen, sondern ein schweres, zum Tode führendes, wie es Ps. 21. Isai. 53. Dan. 9, 26. uns entgegentritt. Ueber diesen seine Leiden endenden Tod aber schauet in unserer Stelle der Messias alsbald hinüber weg, nennt ihn auch mit keiner Silbe, sondern freuet sich seiner baldigen Auferstehung und Verherrlichung nach demselben. In ähnlicher überspringender Weise betet der Heiland am Abende vor seinem Leiden und Tode: „Ich habe das Werk vollendet; ... nun verherrliche mich auch bei dir" ... Joh. 17, 4. 5; wo er es doch erst am anderen Tage vollendete. Also: Tod und Begräbniß ist in unserer Stelle nicht explicite ausgedrückt, muß aber implicite verstanden werden. Da die Tendenz des Psalmes vom Anfange bis zu Ende die ist, das Vertrauen des Messias auf Jehovah auszusprechen, so ist es gar natürlich, daß Leiden, Tod und Begräbniß, als hier zur Sache nicht gehörig, auch nicht wörtlich ausgedrückt wurden, sondern nur eben das Vertrauen auf den Beistand Jehovah's im Leiden und auf die baldige Befreiung aus den Banden des Todes zur Herrlichkeit. Die Schilderung der Leiden des Messias haben wir zunächst im 21. Psalm, dann Isai. 50, 6; 53. rc.

Nun die wichtige Frage: redet unsere Stelle, namentlich der V. 10., in der That und Wahrheit von der Hoffnung der baldigen Befreiung aus den Banden des Todes, oder, wie der h. Petrus und Paulus erklären, von der Auferstehung der redenden Person, des Messias? Oder aber soll, wie neuere Erklärer vorgeben, bloß darin gesagt sein, daß Gott seinen treuen Verehrer nicht ins tiefste und schwerste Elend, nicht in den Tod werde fallen lassen bei der ihn umgebenden großen Gefahr?

Die Stelle selbst, die einzelnen Ausdrücke derselben müssen zunächst entscheiden. Zuvörderst ist zu beachten, daß der Messias seine Person als in zwei Theile getheilt in beiden Versen betrachtet und darstellt: in Seele und in Fleisch; daß diese beiden Theile nicht mehr zu Einer Person vereinigt, sondern von einander getrennt sind: seine Seele ist in der Unterwelt, und sein Fleisch wird ruhen, wohnen in zuversichtlicher Hoffnung — wo? nach seinem Tode im Grabe, was an unserer Stelle nicht, wohl aber Isai. 53, 9. ausge-

drückt ist: „Man bestimmte sein Grab bei den Gottlosen: aber bei einem Reichen ist er in seinem Tode,“ vgl. Matth. 27, 57—60. Wiederum sagt man von dem Fleische, so lange es mit der Seele zu einer lebenden Person vereint ist, nicht, daß es ruhe oder wohne, wohl aber von dem entseelten Leichnam. Vgl. Apok. 14, 13: „Beati mortui, qui in Domino moriuntur . . . ut *requiescant* a laboribus suis.“ Das Zeitwort שָׁכַן aber bedeutet ein ruhiges Liegen, vgl. Deut. 33, 20: „Gad ruhet — liegt ruhig — wie ein Löwe.“ Vgl. noch Ps. 93, 17. Isai. 26, 19; das Hiphil davon Jos. 18, 1. Ps. 7, 6. Ferner: wenn die Seele V. 10. im שְׁאֹל — (unbestreitbar der Ort der abgeschiedenen Seelen, ᾅδης Apgsch. 2, 27; vgl. Genes. 37, 35: „Hinab zu meinem Sohne in den Scheol will ich trauernd gehen,“ wo unmöglich, wie Einige wollen, Gruft oder Grube verstanden werden kann, da ja Jakob meinte, ein wildes Thier habe Joseph gefressen, V. 33.) — also: wenn die Seele im Scheol, in der Unterwelt (dasselbe mit *sinus Abrahae*, Luc. 16, 22. 23., mit *limbus Patrum*, mit Paradies, das. 23, 43., und mit *carcer*, I. Petr. 3, 19. — Daher der Satz des Symbolum: „descendit ad inferos“) sich befindet, so kann der Leib doch nur im Grabe gedacht werden — die außergewöhnlichen Fälle abgerechnet. — Noch weiter kommt in V. 10. in dem Satze: „du wirst meine Seele dem Scheol nicht lassen,“ das Zeitwort עָזַב zum Beweise ganz besonders in Betracht. De Wette übersetzt: „Du gibst meine Seele nicht preis der Unterwelt,“ d. i. du wirst mich nicht sterben lassen. Das Zeitwort עָזַב mit לְ hat aber durchaus nicht die Bedeutung: Jemandem etwas übergeben, preis geben, so daß er es **nehme**, sondern: Jemandem etwas lassen, überlassen, so daß er es **behalte**; oder vom Orte: Jemanden dem Orte lassen, oder in dem Orte lassen, verlassen, wo er bereits ist, nicht aber, ihn dahin übergeben, daß er erst in denselben hineinkomme (mit Accusativ ist der Urbegriff: Jemanden verlassen, derelinquere, vgl. Ps. 21, 2.). Also unsere Stelle: לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לִשְׁאוֹל = du wirst meine Seele der Unterwelt nicht lassen, nicht für immer oder lange Zeit überlassen, so daß sie dieselbe behalte, oder daß sie darin bleibe; oder: du wirst meine Seele nicht **in** der Unterwelt lassen, daß sie dort bleibe. Vgl. Ps. 48, 12 (49, 11.): „sie lassen Anderen ihre Habe“ — d. i. so daß sie sie behalten. — Sollte der Sinn ausgedrückt werden, der Unterwelt preis geben, so hätte jedenfalls ein anderes Zeitwort, etwa נָתַן geben, hingeben, gebraucht werden müssen, nicht aber עָזַב. Vgl. Ps. 117, 18: „Gezüchtiget hat

mich der Herr: aber dem Tode hat er mich nicht hingegeben — וְלַמָּוֶת לֹא נְתָנָנִי.

Ist nun dieses, wie es sprachlich gar nicht anders sein kann, der allein richtige Sinn dieses Hemistichs, so ist die Bedeutung des שַׁחַת in dem folgenden offenbar keine andere, als — Verwesung, von שָׁחַת corrumpere, Niph. corrumpi, vgl. Job. 17, 14: Zur Verwesung (— Fäulniß — לַשַּׁחַת —) sprach ich: mein Vater bist du; zu den Würmern: Mutter und Schwester seid ihr mir;" nicht aber Grube, wie De Wette u. A. geben, welche Bedeutung sonst wohl, aber nicht hier, das Wort hat, vgl. Ps. 93, 13. rc.[1]) Vgl. hier das oben über: „mein Fleisch (getrennt von der Seele) wird ruhen in Zuversicht," Gesagte. — Die Verwesung schauen, ist Hebraismus für: die Verwesung erfahren, oder kurz: verwesen; aber in dem: nicht **schauen** lassen, liegt die Emphasis: nicht einmal den Beginn der Verwesung schauen lassen — wie man primo intuitu flüchtig etwas so eben nur anschauet.

„Dein Heiliger" — חֲסִידֶיךָ. Den Consonanten nach ist das Wort in pluraler Form und sollte eigentlich חֲסִידֶיךָ in plural. stat. construct. punktirt und gelesen werden. Die Masoreten bemerken, daß das י vor dem ךָ überflüssig und zu lesen sei: חֲסִידְךָ. Gegen den Plural als solchen, als von numerischer Mehrheit (sanctos tuos), streiten übrigens innere und äußere Gründe. Zu den inneren gehört besonders, daß in dem vorhergehenden Parallelgliede נַפְשִׁי, meine Seele, in der einfachen Zahl steht, wozu in dem folgenden Gliede nur wieder ein Singular, nicht aber ein Plural sanctos tuos, passen kann. Die äußeren Gründe anlangend, so drücken alle alten Uebersetzungen, vgl. besonders Apgsch. 2, 27; 3, 35: τον όσιον σου — den Singular aus, und die meisten und besten Handschriften lesen חֲסִידְךָ. Uebrigens ist nicht zu übersehen, daß die im masoretischen Texte recipirte halb plurale Form bedeutungsvoll ist als pluralis majestaticus, wie אֱלֹהִים u. s. f. (s. Jos. Scheth und Jahn). Der Redende also mit dieser Pluralform ist ein Heiliger κατ' ἐξοχην. Diese

1) Sehr scharfsinnig und treffend bemerkt Lilienthal: „Wenn das Grab (oder Grube) diesen Namen führt, so ist's offenbar, daß solches nicht, in soweit dasselbe ein ausgegrabener Ort ist, שַׁחַת genannt wird, sondern weil darin die Verwesung herrschet." Vgl. dazu die treffende Stelle Matth. 23, 27: ... „Die ihr übertünchten Gräbern gleichet ... inwendig mit Todtengebeinen und allerlei Unreinigkeit angefüllt."

Pluralform ist in Beziehung auf den Messias nicht vereinzelt da; sie kommt Isai. 53. bei seiner Leidensgeschichte zweimal vor, so V. 8: נֶגַע לָמוֹ poena *ipsi*, und V. 9: בְּמֹתָיו in morte sua; dann noch Mich. 5, 1: מוֹצָאֹתָיו seine Ausgänge, für: sein Ausgang — ist von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit.

„Dein Heiliger" — vgl. zu diesem Ausdruck Dan. 9, 24: sanctus sanctorum; Luc. 1, 35; 4, 34. Marc. 1, 24. Apgsch. 3, 14; 4, 27. Hebr. 7, 26. 27. II. Cor. 5, 21. Joh. 8, 46. ꝛc. und die oft vom Heilande vorkommende Benennung gerecht, Isai. 53, 11. Jerem. 23, 5. 6. ꝛc. Bei genauer Betrachtung unserer Stelle drängt sich die Bemerkung auf, daß nicht ohne ganz besondere Bedeutung statt: „du wirst mein Fleisch die Verwesung nicht schauen lassen," gesagt ist: du wirst deinen Heiligen die Verwesung nicht schauen lassen. Der Heilige Gottes ist der Heilige κατ᾽ ἐξοχην — (nicht ist der Ausdruck zu verflachen in: ein frommer Verehrer Jehovah's, wie Viele thun), eben so, wie der Gesalbte Gottes (Ps. 2, 2.) der Gesalbte κατ᾽ ἐξοχην ist. Es ist der Heilige, der da ist unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern, höher als die Himmel, Hebr. 7, 26; ist das Heilige, das Sohn Gottes genannt werden soll, weil auf ungewöhnliche, übernatürliche Weise vom h. Geiste in Maria gebildet, Luc. 1, 35; ist dieses Heilige, das die Jungfrau empfing und gebar; ist der wahrhafte Gott, Gott-mit-uns, Isai. 7, 14; ist der Mensch gewordene Sohn Gottes, Joh. 1, 14. Weil also der Messias ohne die Erbsünde (weil nicht auf gewöhnliche Weise, sondern vom h. Geiste in der Jungfrau gebildet) empfangen war, so war sein, dieses Heiligen im absoluten Sinne, Fleisch auch eben darum der Corruption, der Verwesung nicht unterworfen, war von vornherein frei davon, eben weil der Grund der Corruption, die Erbsünde, bei ihm nicht vorhanden war; er konnte nicht verwesen (ebenso, wie er nicht sündigen konnte). Er war der novus homo, trat, wie der erste Adam, unmittelbar aus der Hand Gottes ins Leben. So wie nun die Schrift vom ersten Adam sagt: Deus creavit hominem *inexterminabilem* — ἐκτισε τον ἀνθρωπον ἐπι ἀφθαρσιᾳ — als einen unsterblichen dem Leibe nach, als einen unverweslichen — in Unsterblichkeit, Unverweslichkeit, Weish. 2, 23., so war auch der zweite Adam, der Schöpfer eines neuen Geschlechtes, als inexterminabilis, incorruptibilis, ἐπι ἀφθαρσιᾳ dem Fleische nach geschaffen. Der Tod, der über ihn kam, war ein gewaltsamer; er wurde gewaltsam abgeschnitten aus dem

Lande der Lebendigen, Jsai. 53, 8; ohne diese Gewalt würde der Tod nicht über ihn gekommen sein, wie dieses die Juden anzudeuten scheinen, wenn sie sagen: „wir haben aus dem Gesetze gehört, daß der Christus ewig bleiben werde," Joh. 12, 34. Der Tod nun bloß als solcher (der gewaltsame, zur Büßung der Sünden der Welt) war aber auch Alles, was über ihn kommen konnte; aber die Folge des Todes, die Verwesung oder das Werden zu Staub und Asche (Genes. 3, 19.), konnte ihn nicht erreichen, da, wie gesagt, das Fleisch dieses Heiligen seinem Ursprunge gemäß ein incorruptibilis war. An ihm war nichts Verwesliches, wie an allen übrigen Menschen (I. Cor. 15, 42.); der zweite Mensch, der zweite Adam, der Herr, war nicht irdisch, sondern vom Himmel (das. V. 47. nach dem griech. Text). Darum also, aus den angeführten Gründen, konnte er mit solcher Bestimmtheit die Zuversicht aussprechen, was im Munde jedes andern Menschen baarer Unsinn wäre: „Du wirst nicht zugeben (gibst nicht zu, kannst nicht zugeben), daß dein Heiliger die Verwesung schaue."[1]) Der Grund von unserer einstigen Unverweslichkeit, nach

1) Dieser Betrachtung müssen wir noch die folgende beifügen. Nicht allein konnte der Messias nicht verwesen, sondern er mußte auch auferstehen. Diese wirkliche Auferstehung war ebenso nothwendig, als die Erlösung durch seinen Tod. Durch seinen Tod mußte die Genugthuung für die Sünde geleistet, mußte durch ihn die den ersten Eltern angedrohete Strafe der Sünde: „du wirst des Todes sterben" (Genes. 2, 17.), erduldet werden — zur Paralysirung dieses Todes, um die Ewigkeit, die ewigen Folgen desselben, die Verdammniß, zu heben. Diese Erduldung des Todes aber, zur Aufhebung der Verdammniß, des ewigen Todes, ist nur das Negative; ein Positives, ein Lebengeben mußte hinzukommen; ebenso wie die christliche Rechtfertigung nicht allein in dem Negativen, der Sündenvergebung, besteht, sondern auch in positiver Heiligung durch eigens hinzukommende Gnaden und Gaben (Conc. Tr. sess. VI. cap. 7. init.). Durch die Auferstehung nun, durch die Wiedernahme des Lebens (Joh. 10, 18.) mußte Christus der Menschheit das Leben wiedergeben, damit auch sie vom Tode zum Leben hindurchdringen könnte (das. 5, 24.). Den Tod leiden zur Erlösung aus der Gewalt des Teufels — ist das Eine und Erste; das Leben wiedernehmen, um uns bei Gott das ewige Leben wiederzugeben — ist das Andere und Zweite. Durch die Auferstehung erst wurde Christus zu einem lebendig machenden Geiste (I. Cor. 15, 45.), damit, wie in Adam alle Menschen sterben, in Christo alle lebendig gemacht würden (das. V. 22.), und damit er sei für uns die Auferstehung und das Leben (Joh. 11, 25.). Der Tod mußte besiegt werden durch den Heiland, damit auch wir ihn besiegen könnten, damit uns der Sieg über ihn gegeben werde. Ohne Christi Auferstehung würde es auch für uns nie eine Auferstehung gegeben haben; ohne Christi Auferstehung wären wir noch in

der glorreichen Auferstehung am jüngsten Tage, wovon der Apostel sagt: „Verwesliches wird gesäet; Unverwesliches wird auferstehen; dieses Verwesliche muß Unverweslichkeit, dieses Sterbliche muß Unsterblichkeit anziehen" (I. Cor. 15, 42. 53.), ist der von Gott durch Christus uns gegebene Sieg über Tod und Verweslichkeit (l. c. V. 57.), sind die von Christus uns erworbenen Gnaden, zunächst die Taufgnade, wodurch wir neu geboren werden (Joh. 3, 5.), damit wir, gerechtfertiget durch seine Gnade, Erben des ewigen (unsterblichen und unverweslichen) Lebens seien (Tit. 3, 5—7.); wodurch die Schuld der Erbsünde — *reatus* originalis peccati et totum id, quod veram et propriam *peccati* rationem habet — hinweggenommen und getilgt wird (Conc. Trid. Sess. V. can. 5.), nicht aber auch die Folge der Erbsünde, die Concupiscens (l. c.); daher denn unser Leib immerhin ein corpus corruptibile, der Verwesung nach dem Tode unterworfen bleibt; woraus ferner auch folgt, daß die Ungetauf-

---

unsern Sünden, wäre unser Glaube eitel, wären wir verloren, im Tode geblieben. I. Cor. 15, 12—22. 55. 57. Somit ist die Unverweslichkeit Christi in ihm selbst gegründet (non poterat corrumpi ex natura sua); die Nothwendigkeit der Auferstehung aber liegt in einem mehr auf uns bezüglichen Grunde (debebat resurgere propter nos — wie er denn auch vom Himmel kam propter nos homines, Symb.), um das Erlösungswerk im eigentlichsten Sinne zu vollenden, uns Leben und Auferstehung — dieses Positive — zu erwerben und zu sichern durch seinen, als des Erstlings, Vorgang, I. Cor. 15, 23. Col. 1, 18. Apgsch. 26, 23. Vgl. „Qui *mortem* nostram *moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit.*" Praef. pasch. cf. II. Tim. 1, 10: „Qui *destruxit* quidem *mortem, illuminavit* autem *vitam* et *incorruptionem* (ἀφθαρσιαν)." Illuminare — φωτιζειν = ans Licht bringen. — Nun erst kann für uns in Erfüllung gehen Christi Wort: „Ich lebe, und auch ihr sollt **leben**," Joh. 14, 19. coll. 11, 25. 26. Vgl. noch Röm. 4, 25. (Uebrigens bedingen noch zwei Gründe, und zwar in Beziehung auf Christus selbst, die Nothwendigkeit seiner Auferstehung: erstens nämlich mußte er, und zwar auch seiner hypostatisch mit seiner Gottheit verbundenen Menschheit nach, verherrlichet werden, in den Himmel zurückkehren, um an des Vaters Rechten seinen Sitz einzunehmen, was ohne seine Auferstehung unmöglich war. Beides, Auferstehung und Verherrlichung bei seiner Himmelfahrt, verbindet der h. Petrus Apgsch. 2, 32—36. — Zweitens mußte er als König von David's (geistigem) Throne Besitz nehmen, was ebenfalls ohne seine Auferstehung unmöglich war. Auch diesen Gedanken verbindet Petrus mit der Auferstehung Christi, l. c. V. 30. 31. und desgleichen Paulus Apgsch. 13, 34. 35. — Als dritter, auf uns bezüglicher, Grund kann noch angegeben werden, daß Christus auch mit seiner Menschheit zum Himmel fahren mußte, um dadurch der ganzen Menschheit den Himmel zu öffnen: was ebenfalls ohne die Auferstehung unmöglich war.)

ten bei ihrer Auferstehung die Unverweslichkeit und Herrlichkeit nicht erlangen, in Glorie nicht verklärt werden, so wie auch die nicht, welche in Unglauben und schweren Sünden aus der Welt scheiden, vgl. Hebr. 6, 4—8; 10, 26 ff. Marc. 16, 16. Apok. 21, 27. Ein fernerer Grund unserer einstigen ewigen Unverweslichkeit ist der würdige Genuß des von vorn herein unverweslichen Leibes und Blutes Christi im h. Abendmahle, wie er sagt: „Wer mein Fleisch isset, und mein Blut trinket, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken," Joh. 6, 55. (auferwecken cum emphasi zu verstehen: glorreich, unverweslich auferwecken, welche Bestimmungswörter die kernige Sprache der Schrift niemals beisetzt, so daß also bei Christi Auferstehung stets „glorreich, herrlich" mitverstanden werden muß, ebenso im ganzen 15. Cap. des I. Brf. a. d. Corinther, und diese Auferstehung κατ' ἐξοχήν die erste heißt, Apok. 20, 6., und wie ferner Leben, ewiges Leben stets bedeutet: das ewige, herrliche, selige Leben im Himmel, im Gegensatze zu: ewige Strafe, Matth. 25, 46.; und wie Gericht, judicium, κρισις, das Urtheil zur Verdammniß bedeutet, denn die Guten kommen nicht ins Gericht, Joh. 5, 24. coll. 3, 19. ꝛc.). Der unverwesliche, glorreiche Leib Jesu Christi nämlich, welcher substanziell in die ganze Substanz des Menschen beim Genusse übergeht, theilt demselben die einstige Unverweslichkeit mit, so daß wir in Wahrheit dem verherrlichten Leibe Jesu Christi, weil mit ihm genährt, einst ähnlich werden durch die wunderbare Wirkung der Allmacht Christi, Phil. 3, 21. Eine dritte Ursache unserer einstigen Unverweslichkeit ist das Pfand, das Siegel des h. Geistes, womit wir auf den Tag der Erlösung, d. i. der Auferstehung von den Todten, versiegelt sind, Eph. 4, 30; 1, 13. 14. II. Cor. 1, 22. cf. Apok. 22, 17. Joh. 4, 14; 7, 37—39. — Von den Leibern vieler Heiligen wissen wir, daß sie, ex speciali gratia et privilegio, unverweslich geblieben, was besonders von der allerseligsten Jungfrau Maria angenommen werden muß.

Kehren wir nach dieser zur Sache wohl gehörenden Abschweifung zu unserer Stelle zurück, um sie noch einmal zu einem anderen Resultat ins Auge zu fassen, so liegt in den Worten: „du lässest meine Seele nicht in der Unterwelt, und gibst nicht zu, daß dein Heiliger die Verwesung schaue," zunächst die Zuversicht, daß seine Seele mit dem Leibe werde wiedervereinigt werden, und daß dieser mit ihr auferstehen werde. Es liegt aber, was wir besonders bemerkt haben wollen, die Zuversicht darin der baldigsten Auferstehung, der Auferstehung

vor dem Schauen, vor dem Beginn der Verwesung. Da nun nach dem gewöhnlichen Verlaufe die Verwesung am dritten, vierten Tage einzutreten pflegt (cf. Joh. 11, 39.), so ist in obigen Worten — hier abgesehen von der absoluten Unverweslichkeit des Leichnames Christi —, da seine Seele nicht in der Unterwelt bleiben wird, die Zuversicht und Hoffnung auf eine Auferstehung zum mindesten am dritten Tage implicite enthalten. Der h. Paulus hat dieses implicite in unserer Stelle Liegende sicher aussprechen wollen, wenn er sagt, „daß Christus am dritten Tage wieder auferstanden sei, wie es geschrieben steht," i. Cor. 15, 4. Jonas, der drei Tage und drei Nächte im Bauche des Wallfisches war, ist in dieser Beziehung Typus von der Auferstehung Christi am dritten Tage, wie der Heiland selbst erklärt, Matth. 12, 39. 40; 16, 4; aber diese typische Bedeutung des Jonas hatte der h. Paulus mit der Citationsformel: κατα τας γραφας (vgl. V. 3.) sicher nicht im Auge.

Halten wir nun unsere beiden Verse, in denen der dem Leiden und gewaltsamen Tode nahe Messias sein Vertrauen auf den Beistand Jehovah's im Leiden, und seine zuversichtliche Hoffnung ausspricht, daß er einestheils seine Seele nicht in der Unterwelt lassen, und anderntheils seinen Leib dem Beginne der Verwesung nicht übergeben, oder kurz, daß er ihn baldigst wieder mit Leib und Seele glorreich auferwecken werde, mit dem Evangelium zusammen, so finden wir, daß in gleicher Weise Christus bei Vorhersagung seines Leidens stets auch seine Auferstehung, und zwar am dritten Tage, wo die Verwesung noch nicht begonnen haben konnte, vorhersagte, Matth. 16, 21; 17, 21. 22. Luc. 18, 33. Joh. 2, 19; coll. 10, 18. Besonders ist für unsere, in die nächste Nähe seines Leidens und Todes gehörende, Stelle zu beachten sein Hinblick auf seine Auferstehung am Vorabende seines Leidens: „Wann ich aber werde auferstanden sein, werde ich euch vorausgehen nach Galiläa," Matth. 26, 32. — Nach seiner Auferstehung verbindet er wieder Beides mit einander: „Mußte nicht Christus leiden, und also in seine Herrlichkeit eingehen?" (d. i. zunächst: glorreich und herrlich auferstehen). „Nun erklärte er den Jüngern alle Schriftstellen, die auf ihn, d. i. auf sein Leiden und seine Auferstehung, deuteten . . . Also steht es geschrieben, und also mußte Christus leiden, und von den Todten wieder auferstehen am dritten Tage," Luc. 24, 26. 27. 44—46.

So waren die Apostel vom Heilande selbst in den Sinn der h. Schriften, der messianischen Stellen derselben, eingeführt worden,

Luc. 24, 45., und es läßt sich mit gutem Grunde annehmen, daß unter den ihnen erklärten Stellen auch die unsers Psalmes gewesen. Aber auch der h. Geist, der die Propheten erleuchtete (II. Petr. 1, 19—21.), sollte die Apostel in alle Wahrheit einführen, sie Alles lehren, sie an Alles erinnern, was Christus ihnen gesagt hatte, Joh. 16, 13; 14, 26. Wenn nun die beiden Coryphäen der Apostel, Petrus und Paulus, unsere Stelle geradezu, und mit Ausschluß einer andern Person, von Christus und seiner Auferstehung erklären, so kann es uns nicht zweifelhaft sein, daß sie, gestützt auf die Belehrung des Heilandes und des h. Geistes, die Stelle der Wahrheit, dem richtigen Sinne gemäß erklärt haben. Der h. Petrus aber, für den der Heiland besonders gebeten hatte (Luc. 22, 31. 32.), erklärte sie der versammelten Menge am Tage des Pfingstfestes, wo er so eben mit dem h. Geiste, dem Lehrer der **Wahrheit**, erfüllet worden war. Nach Anführung der Verse 8—11. setzt er hinzu: „Lieben Brüder! es sei mir erlaubt, mit Freimüthigkeit zu euch zu sprechen vom Erzvater David! Er ist gestorben, und ward begraben; sein Grab (mit dem Inhalt: seiner Asche) ist bei uns bis auf den heutigen Tag. Weil er nun ein **Prophet** war, und wußte, daß ihm Gott mit einem Eide geschworen, daß einer seiner Nachkommen auf seinem Throne sitzen werde (der also, um dieses zu können, nothwendig wieder auferstehen mußte), so hat er dieses von der Auferstehung Christi gesprochen, indem er vorhersah, daß er nicht im Todtenreiche gelassen, noch dessen Fleisch die Verwesung schauen werde. Diesen Jesus hat Gott auferwecket; deß' sind wir Alle Zeugen." Apgsch. 2, 24—32. Ganz auf dieselbe Weise verfährt der h. Paulus Apgsch. 13, 34—37., indem er ebenfalls die dem David von Gott zugeschworne Verheißung, daß nämlich einer seiner Nachkommen auf seinem Throne sitzen werde (s. die Erkl. Thl. I. oben Nr. 8.), mit der deshalb nothwendigen Auferstehung Christi, welcher dieser Nachkomme David's ist (Luc. 1, 31—33.), zusammenstellt. — Von diesen Aposteln ferner, als gebornen Juden und ihrer Sprache gewiß kundig, dürfen wir es uns kühn versehen, daß sie die Bedeutung der Schlagworte עָזַב, שְׁאוֹל, שַׁחַת richtig gegeben haben, wenn sie ἐγκαταλειπειν, ᾅδης und διαφϑορα übersetzen und erklären; vgl. besonders Apgsch. 2, 31., wo Petrus in der Erklärung für: „dein Heiliger," gleich σαρξ, caro, substituirt. — In der Apgsch. 26, 22. 23. sagt der h. Paulus desgleichen, daß die Propheten vorhergesagt haben, daß Christus leiden und

der Erste von den Todten auferstehen werde, cf. I. Cor. 15, 4; „daß er am dritten Tage wieder auferstanden ist, nach den Schriften" (und zwar, um nicht wieder zu sterben, wie die, welche er von den Todten erweckt hatte, cf. Röm. 6, 9. 10. Col. 1, 18. Apok. 1, 18.). Nun aber gibt es im ganzen A. T. keine Schriftstellen, welche von der Auferstehung des Messias reden, als unser 15. Psalm.

Nach diesen Erläuterungen tritt es sonnenklar hervor, wie die nichtmessianischen Ausleger unserer Stelle dem klaren Buchstaben des Textes Gewalt anthun; wie sie die starken Worte der Schrift erst verflüchtigen, zu einer ganz gewöhnlichen, alltäglichen Bedeutung deprimiren, um dann, nach dieser echt antichristlichen und nebenbei philologisch unredlichen Operation, der Stelle die vorgefaßte seichte Erklärung geben zu können: du wirst mich nicht sterben, oder in der großen Gefahr, die mich umgibt, mich nicht umkommen lassen!!!

Von der zuversichtlichen Hoffnung der baldigen, glorreichen Auferstehung, vor der Verwesung, geht der Messias im letzten Verse einen Schritt weiter und redet von der Hoffnung seiner baldigen Verherrlichung bei Gott im Himmel.

V. 11. „Du wirst mir zeigen den Weg des Lebens,
Der Fülle von Freuden bei deinem Angesichte,
Der Wonnen an deiner Rechten auf ewig."

Der Zusammenhang mit dem Vorigen ist: Du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt, im Todtenreiche lassen, und nicht zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung schaue; — vielmehr wirst du (als Gegensatz gegen den vorigen Satz) mir zeigen den Weg des Lebens; oder auch ohne diesen Gegensatz, nur mit Steigerung: alsbald nach meiner Auferstehung von den Todten wirst du mir zeigen den Weg des Lebens; Leben cum emphasi: glückliches, glorreiches, freude- und wonnevolles Leben, in welchem Sinne das biblische Wort Leben, ewiges Leben ständig genommen wird, vgl. Joh. 3; 10. ꝛc.; ebenso wie das Wort auferstehen cum emphasi: glorreich, zur Verherrlichung, zum seligen Leben auferstehen, zu nehmen ist, I. Cor. 15. Apok. 20, 6. „Leben" in unserer Stelle ist dem Tode, der Verwesung, entgegengesetzt, „die Fülle von Freuden und Wonnen bei Gott" — dem Aufenthalte im freudelosen Scheol; s. näher davon unten ad Ps. 67, 19. Nr. 24. — „Du wirst mir zeigen (תּוֹדִיעֵנִי Hiph. von יָדַע wissen, also: wissen lassen, zeigen) den Weg des Lebens" = du wirst mir den Weg aus dem Tode ins neue,

glorreiche Leben zeigen und öffnen; zeigen mit der Bedeutung: wirksam zeigen, so daß ich den Weg gehen kann; oder: du wirst mich den Weg des Lebens gehen machen, mich auf denselben hinführen, ähnlich wie der Heiland sagt: „Der Vater liebt den Sohn, und zeigt (δειχνυσι) ihm Alles, was er thut. Er wird ihm auch wohl größere Werke zeigen," Joh. 5, 20., wo zeigen = verrichten lassen, vgl.: „der Vater, der stets in mir ist, der thut die Werke," l. c. V. 19. und Cap. 14, 10. — „Du öffnest mir den Weg des Lebens," ist dann auch weiter so viel als: „du führest mich dahin, nimmst mich dahin auf, wo du, das ewige Leben, wohnest, d. i. in den Himmel," so daß in diesen Worten die Himmelfahrt Christi bald nach seiner Auferstehung nicht undeutlich ausgesprochen ist. — Das Wort „Leben" noch besonders angehend, so hatte der Heiland die Macht und den Auftrag von seinem Vater, sein Leben hinzugeben, und es wiederzunehmen, Joh. 10, 17. 18. Nachdem er von den Todten auferstanden, stirbt er nicht mehr; der Tod herrscht nicht ferner über ihn; . . . und da er nun lebt, lebt er für Gott," Röm. 6, 9. 10., stets mit Gott, dem Urprincip auch seines Lebens (Joh. 5, 26; 6, 58.), aufs innigste verbunden. Frohlockend spricht der Heiland wegen dieses seines ewigen herrlichen Lebens: „Ich bin der Erste, und der Letzte, und der Lebendige. Ich war todt; und siehe, ich lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit, und habe die Schlüssel des Todes und der Hölle," Apok. 1, 17. 18. Bezeichnend für unsere Stelle ist die bei Isai. 53, 10: „Wenn aber seine Seele das Schuldopfer gesetzt hat, wird er Saamen schauen, lange leben." Also nach seinem Tode — das Leben. Vgl. Ps. 71, 15. „Und er wird leben, und man wird ihm geben vom Golde Arabiens, und für ihn immerdar beten, den ganzen Tag ihn loben."

Christus also lebt, ist den Weg des Lebens zum Vater gegangen; er ist nun κατ' ἐξοχην das Leben (Joh. 14, 6; 1, 4.), ja, die Auferstehung und das Leben (das. 11, 25.), und wie er lebt, so sollen auch wir leben; wer an ihn glaubt, der wird leben, wenn er gleich stirbt, das. 14, 19; 11, 25. 26; und wer sein Wort hört . . . der ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen, das. 5, 24. So wie Gott ihm den Weg vom Tode zum seligen, unsterblichen Leben öffnete, oder vom Tode zum Leben ihn hindurchdringen ließ, den Tod ihn überwinden machte (I. Cor. 15, 55. 57.): so ist er es hinwieder, „der uns einen neuen und lebendigen Weg weihete durch den Vorhang, d. i. durch seinen Leib," Hebr. 10, 20; „und

kann nun auch (als unser Vorgänger) immerdar selig machen, die durch ihn zu Gott nahen, da er immer lebt, um für uns zu bitten," das. 7, 25. coll. I. Joh. 2, 1. Röm. 8, 34., damit wir die Stätte erlangen, die er, uns vorangegangen, uns bereitet hat, und die Herrlichkeit, die einst an uns geoffenbaret werden (Joh. 14, 2. 3. Röm. 8, 18.), die uns gezeigt, uns gegeben werden soll.

Der Weg des Lebens wird in den beiden folgenden Sätzen näher dahin erklärt, daß er ist der Weg „der Fülle von Freuden bei Gottes Angesichte, der Wonnen an seiner Rechten auf ewig." Dies ist die Herrlichkeit (als Lohn und als ewiger Freudenquell), um die der Heiland am Abende vor seinem Leiden den Vater bat: „Verherrliche mich nun, o Vater, bei dir selbst (= bei deinem Angesichte — אֶת־פָּנֶיךָ in unserer Stelle) mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt ward," Joh. 17, 5. coll. V. 24; 13, 31. 32; 17, 1; 12, 23. Vgl. hierbei besonders Dan. 7, 13. 14: „Es kam in den Wolken des Himmels einer, wie des Menschen Sohn, und kam zu dem Alten der Tage (dem Ewigen), und ward vor sein Angesicht gebracht. Und er gab ihm Gewalt, und die Ehre, und das Reich" u. s. f. Als Menschensohn, wie als Geringerer (cf. Joh. 14, 28.), wird er vor Gott, vor Gottes Angesicht gebracht, vgl. Tob. 12, 15; aber als Herr (אָדוֹן), als Gottes Sohn, als wahrer Gott (אֲדֹנָי) setzt er, als Gleicher (Joh. 10, 30.), sich an des Vaters Rechten, Ps. 109, 1. 5. Mit diesem so wohl begründeten Unterschiede sind auch in unserer Stelle die Ausdrücke: „bei deinem Angesichte," „an deiner Rechten," zu nehmen. Bei seiner Himmelfahrt ward der Heiland zur Rechten Gottes erhöhet als Theilnehmer an Gottes Herrlichkeit, Majestät, Macht und Ehre und Anbetung (Apok. 5, 12. 13. cf. Phil. 2, 9—11.), auch mit seiner hypostatisch auf ewig mit seiner Gottheit verbundenen hochheiligen menschlichen Natur, Marc. 16, 19. — Nach Anführung und Erklärung obiger von Christi Auferstehung geltenden Worte setzt nun der h. Petrus sofort hinzu: „Nachdem er nun zur Rechten Gottes erhöhet ist, ... hat er den h. Geist ausgegossen. Denn David ist nicht in den Himmel aufgefahren, und doch spricht er: der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten!" Apgsch. 2, 33. 34. (vgl. Hebr. 1, 13; 2, 9. Eph. 1, 20. 21.). Man bemerke, daß mit demselben Gedanken, womit unser 15. Psalm schließt, der 109. Psalm wieder anfängt, so daß dieser letztere als Fortsetzung des 15. zu betrachten ist. Zur Rechten

Gottes sitzend ist Christus nun Herr und Fürst (Apgsch. 2, 36; 5, 31. coll. Apok. 1, 5; 17, 14; 19, 16.), er, der in seiner Erniedrigung Knecht und Menschensohn war.

Die Fülle und Sättigung (שֹׂבַע) der Freuden und Wonnen bei Gottes Angesicht und an seiner Rechten sind die himmlischen unnennbaren Freuden, wovon der Psalmist singt: „ich werde gesättiget werden, wann deine Herrlichkeit erscheinen wird," Ps. 16, 15. Vgl. Matth. 5, 6. 8. 12: . . . „sie werden gesättiget werden; sie werden Gott anschauen (vom Angesichte, vom Wesen Gottes strahlet die Seligkeit für die Heiligen aus, es ist der ewig strahlende Quell derselben, I. Cor. 13, 12. Apok. 22, 4.); groß ist euer Lohn in den Himmeln." Wiederum: „gehe ein in die Freude deines Herrn," Matth. 25, 21. „Dies habe ich zu euch geredet, daß meine Freude in euch sei," Joh. 15, 11. coll. 17, 13. — Die himmlische Herrlichkeit des Menschensohnes schauete, wie Daniel (7, 13. 14.), der h. Johannes, Apok. 1, 13 ff. — Das Schlußwort נֶצַח (= לָנֶצַח) vergleiche mit Apok. 1, 18: „Ich war todt, und siehe, ich lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit." Letztere Stelle ist die klarste Erklärung von der ersteren: auf ewig. Beides sprach der Heiland selbst; die Worte unsers Psalmes sprach er durch David's Mund; in der Apokalypse redet er persönlich zu Johannes.

Unsere aufs strengste nach dem Buchstaben gehaltene Uebersetzung und Erklärung dieses wichtigen Psalmes, wobei wir nicht, nach dem Beispiele mancher Interpreten, die Worte und den Sinn deprimirt, ins Flache gezogen, sondern in der ihnen zukommenden Stärke und Höhe behauptet haben, mit steter genauester Berücksichtigung des N. T., der Erfüllung, wird zur vollkommensten Genüge gezeigt haben, daß der Psalm von Anfang bis zu Ende Ein Ganzes, und zwar Ein systematisches Ganze ausmacht, und daß das Subject, die redend eingeführte Person in demselben, keine andere sei, noch sein könne, als der Messias, Jesus Christus, hochgelobt in Ewigkeit!

---

## 12. Der Psalm 21.

Ist die Tendenz des Gebetes des Messias im vorigen 15. Psalm, das unerschütterliche Vertrauen auf den Beistand Jehovah's im Leiden, das aber, als dort zur Sache nicht gehörend, nicht angedeutet, nicht

näher bezeichnet wird, und die zuversichtliche Hoffnung auf die baldige Auferstehung und Verherrlichung auszusprechen: so bewegt sich sein Gebet im 21. Psalm, namentlich in seinem ersten Haupttheile (V. 1—22.), um die Schilderung dieser Leiden selbst, um die Bitte um Beistand in denselben, um sie überstehen zu können, und um Errettung aus denselben — durch baldigen Tod.

Die Messianität unsers Psalms hat ihre nächste Begründung im N. T., worin einige Verse aus demselben vom Heilande selbst, von den Aposteln und von den Juden als messianische citirt werden, namentlich V. 2. 9. 19. 23. vgl. Matth. 27, 43. 46. Joh. 19, 23. 24. Hebr. 2, 11. 12. Die Vergleichung des ganzen Psalms, besonders des ersten Theiles, mit den einzelnen im Evangelium erzählten Umständen des Leidens Christi läßt über die Messianität dieses Psalms keinen Zweifel; die Stellen und Ausdrücke sind so überraschend, daß man glauben sollte, der Psalmist habe als Augenzeuge der Leiden Christi geschrieben. Die älteren Juden läugneten die Messianität nicht: „vestigia supersunt in iis, quas habemus, hujus Psalmi explicationibus (Midtaschim in h. Ps.).“ Calmet. Die späteren Juden haben, aus Haß gegen das Christenthum, andere Deutungen ersonnen, indem sie denselben theils auf die Verfolgungen, welche David von Saul oder von Absalom zu erdulden hatte, beziehen, oder, wie Kimchi u. A., auf den kläglichen Zustand des jüdischen Volkes nach der Zerstörung der Stadt Jerusalem, welche noch fortdauert. Die Kirchenväter halten einstimmig die messianische Erklärung fest; die Kirche selbst hat durch die auf dem II. Concil von Constantinopel erfolgte Verdammung Theodor's von Mopsuestia in Cilicien, eines kühnen und der rabbinischen Methode zugethanen Interpreten: „quod scripserit, hunc Psalmum ex ipso literae sono Jesu Christo non convenire, sed a Davide in mediis Absalomi procellis exaratum, deinde ab Apostolis et Evangeliorum scriptoribus Christo fuisse accommodatum,“ ihre Meinung über unsern Psalm ausgesprochen. S. Calmet. Daß neuere rationalistische Ausleger (Grotius, De Wette u. A.) den Psalm buchstäblich von David oder einem andern Subjecte, von Christus aber accommodativ oder auch im Ideale, wie auch den 15. Psalm, verstehen, ist nur eine Consequenz ihrer durchgängigen deßfallsigen Methode. Wir unserntheils halten, wie im 15. Psalm, die strengste buchstäbliche Deutung des Psalmes ausschließlich auf den Messias fest. Die Erklärung selbst wird diese Deutung begründen und rechtfertigen. Wir bemerken nur noch, daß der Erklärung des

Psalmes auf David der Umstand entgegensteht, daß ein solcher Zustand der Gottverlassenheit und des furchtbarsten Leidens, wie er im Psalm so klar sich ausspricht, in dessen Leben sich nicht dürfte auffinden lassen. Der Erklärung von dem Elende des jüdischen Volkes nach Jerusalems Zerstörung steht zunächst der Eingang entgegen: „Mein Gott! mein Gott! wie hast du mich verlassen!“ Das ist ein Ausruf eines auf der höchsten Spitze körperlichen und Seelenleidens sich Befindenden, ein Ausruf ex abrupto, der nur einem einzigen Augenblicke, nicht aber einem bleibenden, tausende von Jahren andauernden, Zustande angehört. Auch alle übrigen Ausdrücke, Satz für Satz genommen und kritisch betrachtet, die nicht im Allgemeinen sich bewegen, sondern ganz specielle, nur beim Leiden des Heilandes als erfüllt sich wiederfindende Angaben enthalten, zeigen das höchst Gezwungene jener Deutung. Vgl. auch Isai. 53.

Was oben gleich anfangs der Einleitung zum 15. Psalm gesagt wurde, daß, dem Geiste der prophetischen Poesie gemäß, dem Messias vom Psalmisten Sätze und Gedanken in den Mund gelegt werden, welche für die Situation, worin der Messias sich befindend dargestellt wird, sehr wohl passen als poetische Ausmalung, ohne daß wir alle diese und dieselben Gedanken, Sätze und Worte bei der Erfüllung wiederfinden, dieses muß auch zu Anfang des 21. Psalmes erinnert werden. Man kann aber auch in folgender Weise die Sache auffassen: der Psalm ist eine Weissagung über Christi Leiden am Kreuze, über seine Verspottung, grausame Verhöhnung von den Unmenschen, Vertheilung seiner Kleider, u. s. w. Alles dieses, was an dem Heilande geschah, was um ihn vorging, wird nun, da die ersten Worte des Psalmes von ihm gesprochen werden sollten, in Form einer Klage und Bitte u. s. w. ihm auch weiterhin in den Mund gelegt, und auf diese, beim Propheten Isaias oft wiederkehrende Art der Darstellung (vgl. Cap. 49, 1 ff. 50, 4. ff. 61, 1. ff.) wird diese Weissagung, die detaillirte Vorherverkündigung seines Leidens ausgesprochen — durch den Messias selbst, anstatt durch ein Referat des Psalmisten als redender Person. In der Person des am Kreuze leidenden und all sein Leiden detaillirt aussprechenden Messias weissagt also der Psalmist, durch den Geist Gottes erleuchtet (II. Kön. 23, 3.), alle einzelnen Umstände dieses Leidens; was er den Messias sagen läßt, ist eben seine Weissagung über ihn in seinem Leiden.

Der Psalm zerfällt in zwei große Haupttheile: V. 2—22: und

V. 23—32; der erste Haupttheil zerfällt wieder in zwei Theile, so daß die Eintheilung ist:

1. Klage des Messias in seinem furchtbaren Leiden, und zwar a. über seine Verlassenheit von Gott, V. 2. b. über die versagte Erhörung, V. 2. 3., da vordem doch Andere erhört worden seien, V. 5. 6. c. über die Schmach, Beschimpfung und Verhöhnung, die er erdulden müsse, V. 7. 8. 9., da er doch Gott vom ersten Augenblicke an ganz angehöre, V. 10. 11.

2. Bitte des Messias zu Gott um Beistand und baldige Erlösung aus dem schweren, detaillirt geschilderten Leiden, V. 12—22.

3. Dankgelübde vom Messias selbst, der wegen der Erlösung aus dem Leiden den Namen Gottes überall verkünden und verherrlichen will, V. 23., und den alle Gott Fürchtenden deshalb preisen und verherrlichen sollen in Ewigkeit, V. 24. 25. Selige Folgen des Leidens und der Verherrlichung Christi für die Menschheit für alle folgenden Zeiten und Geschlechter, V. 27—32. — S. Geierus.

Der Psalm gehört den Stunden an, wo der Heiland in Gottverlassenheit und unter dem Hohne seiner grausamen Feinde in den schwersten Leiden am Kreuze hing.

Der Psalm hat eine Ueberschrift, einen Titel, welcher ihn durch die Schlußbezeichnung מִזְמוֹר לְדָוִד dem David als Verfasser zueignet. Die übrigen Worte des Titels sind: לַמְנַצֵּחַ עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר = dem Musikmeister; auf (oder über) die Hindin der Morgenröthe (pro cerva matutina). Wer ist diese Hindin? Es ist der Messias, auf den wegen seiner Sanftmuth, Schönheit und Lieblichkeit dieser symbolische Ausdruck vortrefflich paßt. Wiederum: der Hindin wird, als einer herrlichen Beute, von Hunden und Jägern nachgestellt; und gerade so, mit Beibehaltung dieses Bildes, erscheint der Messias in unserm Psalm, als gehetzt, verfolgt, umringt von vielen Hunden: circumdederunt me canes multi, V. 17. — Im Hohenliede heißt der Heiland ausdrücklich Hindin, Cap. 2, 17; 8, 14. Nach der bilderreichen orientalischen Ausdrucksweise kann uns diese Bezeichnung Hindin, als den Messias bedeutend, nicht auffallend sein; wird er ja auch mit andern symbolischen Namen bezeichnet, als Lamm, Isai. 16, 1; 53, 7. Joh. 1, 29. Apok. 5, 6. ff. 14, 1., und Löwe aus dem Stamme Juda, Genes. 49, 9. Apok. 5, 5. Der Beisatz: Hindin der Morgenröthe, bedeutet die Schönheit, die Lieblichkeit dieser Hindin, des Messias, der schön und lieblich ist wie die Morgenröthe, vgl. Prov. 5, 19. cf. Ps. 109, 3. Die Schönheit und Anmuth

wird dem Messias beigelegt Ps. 44, 3—5. In der Apokalypse sagt er unter einem anderen Bilde von sich selbst: „Ego sum stella *splendida* et *matutina*,“ Cap. 22, 16. — Andere nehmen das עַל = nach, in der Weise, als ob unser Psalm nach einem Liede, betitelt: „Hindin der Morgenröthe,“ gesungen werden solle: nach: „Hindin der Morgenröthe.“ Die erstere Deutung scheint uns die richtigere zu sein. Die Bedeutung des עַל = über, auf, vgl. Ps. 39, 8: in volumine libri scriptum est *super me* — עָלָי; Jerem. 51, 14: „und sie werden singen über dich — עָלַיִךְ — das Kelterlied;“ cf. Genes. 41, 15. Joel. 1, 3. S. noch Gesenius' Lex. unter עַל Nr. 2. f.

## Uebersetzung und Erklärung des Psalmes.

1. Theil. Klage des leidenden Messias.

V. 2. „Mein Gott! Mein Gott! warum hast du mich verlassen?
Fern von meiner Rettung sind die Worte meines Gestöhns.“

Die Worte des ersten Hemistichs rief der Heiland, sie zu erfüllen, und dadurch zugleich den ganzen Psalm auf sich deutend, am Kreuze, Matth. 27, 46. Marc. 15, 34. Beide Evangelisten geben die Worte, wie sie Jesus in der damaligen syro-chaldäischen Mundart sprach, und fügen die Uebersetzung bei. Wenn der Heiland und die Apostel an mehreren Stellen bemerken, dies oder das müsse oder sei geschehen, daß die Schrift erfüllet würde (vgl. Joh. 15, 25; 19, 28. Luc. 22, 37. ꝛc.), so ist kein Zweifel, daß der Heiland am Kreuze die Anfangsworte dieses Psalmes eben deswegen gerufen habe, um diese Weissagung auf ihn zu erfüllen und überhaupt den ganzen Psalm als eine Weissagung auf ihn zu bezeichnen. Lesen wir die Weissagung des Leidens des Messias bei Isai. 53., wo der Grund des Leidens zugleich angegeben wird: daß Gott unser Aller Missethaten auf ihn geworfen habe, und daß er ihn zermalmen wollte durch Leidensfülle (V. 6. 10.), so ist dieser sein Ruf, eben da, wo er mit unser Aller Sünden beladen am Kreuze litt, wo er zermalmt wurde durch Leidensfülle, wo er den höchsten Gipfel des Körpers- und Seelenleidens erreicht hatte, nicht befremdend. Und nur Er auch, und kein anderer, wen immer man als Subject unsers Psalmes ersinnen mag, konnte in voller Wahrheit diese Worte sprechen; das wirkliche Verlas-

senſein von Gott, ohne allen und jeden Troſt von ihm, konnte nur Er empfinden, eben weil er die Strafen der Sünden **aller** Menſchen erduldete (cf. Joh. 1, 29. Matth. 26, 28. ꝛc.). Wenn Einige der beim Kreuze Stehenden die Worte: Eli! Eli! dahin nahmen: „dieſer ruft den Elias,“ ſo geſchah ſolches entweder aus Mißverſtändniß, wenn römiſche Kriegsknechte etwa dieſes ſagten, oder aber, es geſchah aus Hohn, vgl. V. 8. 9. Ein Beweis gegen die Meſſianität unſers Pſalmes können dieſe Worte, und wären ſie auch von Juden geſprochen, nicht ſein. Böſer Wille und Herzensverkehrtheit können die klarſten Worte verdrehen. Vgl. auch I. Cor. 2, 8. Apgſch. 3, 17.

Das zweite Hemiſtich iſt dem erſten ſynonym-parallel: Du haſt mich verlaſſen, und fern, weit weg von meiner Rettung, verſchwinden die Worte meines Geſtöhns, bringen mir keine Hülfe. „Geſtöhn“ ſagt er, nicht Flehen, Bitte; im höchſten Schmerze hat man nur einen Schrei, ein Stöhnen aus tief beklommener Bruſt, nicht ein gelindes Flehen. Nicht aber ſind die Worte unſers Verſes, beſonders des erſten Hemiſtichs, die eines Verzweifelnden, ſondern eines mit dem höchſten Schmerze Ringenden, non desperantis, sed luctantis; die wiederholte Anrufung Gottes: Mein Gott, mein Gott! beweiſet dieſes hinreichend (Geierus). — Die Vulgata ſetzt im erſten Hemiſtich bei: respice in me; und im zweiten hat ſie ſtatt: verba rugitus mei (דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי): verba delictorum meorum — gegen den hebräiſchen Text.

Wie aber ſtimmt dieſer Ausruf des Verlaſſenſeins von Gott im erſten Hemiſtich, den der Heiland am Kreuze rief, mit ſeinen Worten: „Ich bin nicht allein, denn der Vater iſt mit mir?“ Joh. 16, 32. und: „Ich habe Jehovah vor mir allezeit, denn er iſt mir zur Rechten, daß ich nicht wanke?“ Pſ. 15, 8. Die Löſung dieſer Schwierigkeit ergibt ſich aus der Betrachtung, daß dieſe letzteren beiden Stellen auf den Beiſtand Gottes vor dem Leiden Jeſu am Kreuze ſich beziehen, ſo daß er, ohne vor dem Leiden zurückzuweichen (Iſai. 50, 5. 6.), das er auf ſich nehmen ſollte, dieſes auf ſich nahm, ſich gefangen nehmen ließ, ohne in ſeinem Entſchluß, den Willen des Vaters, der ſein Leiden wollte, zu erfüllen, wankend zu werden. Wo er aber das Leiden bereits über ſich genommen hatte und am Kreuze den Willen ſeines Vaters erfüllete, da war es anders, da mußte er auch das Bitterſte, die Gottverlaſſenheit, verkoſten. Da Gott ihn ins Leiden führte, ſtand er ihm bei, um ſeine Standhaftigkeit aufrecht zu halten;

als er aber im Leiden war, mußte er den Kelch desselben bis auf den letzten Tropfen ganz austrinken.

Jesus ruft am Kreuze nur die Worte des ersten Hemistichs; denn im höchsten Schmerze hat man nur kurze Ausrufe, und spricht man nicht in längeren Klagen und detaillirten Erzählungen. Der Psalmist, redend in der Sprache der dichterischen Anschauung, im Geiste den Leiden des Messias gegenwärtig, selbst aber die Schmerzen des Körpers und besonders der Seele des Messias nicht empfindend, fährt fort, in weiteren Klagen, die der Situation des Messias ganz angemessen sind, sich zu ergießen, in Klagen, die nur mehr dem stillen Denken, als dem lauten Aussprechen desselben angehören; und weiterhin kleidet er Alles, was er im Geiste als am Heilande geschehen und um ihn vorgehend erschauet (V. 13—19.), dieser Anschauung gemäß und nach dem Geiste und Wesen der Poesie, in Worte des Messias ein.

V. 3. „Mein Gott! ich rufe des Tages, und du hörest nicht;
Und des Nachts, und nicht wird mir Ruhe."

Ich rufe Tag und Nacht = stets und immer, drückt das beim Leiden am Kreuze stete innere Flehen Christi aus; vgl. ähnliche Ausdrücke nach hebräischer Sprachweise Ps. 15,7. Isai. 50, 4. Luc. 18, 1. 7. Ps. 1, 2. Tag kann hier auch speciell den Tag des Leidens Jesu, und Nacht die Nacht vor seinem Leiden bezeichnen, wo er im Garten Gethsemane zu Gott in Todes-Betrübniß und Angst flehete. Sehr gut ist der Sinn, den Bellarmin in die Worte legt: „Etiamsi clamem die ac nocte, non exaudies me."

V. 4. „Und du bist doch der Heilige,
Wohnend in Lobliedern Israels.

V. 5. Auf dich vertrauten unsere Väter,
Vertrauten, und du rettetest sie.

V. 6. Zu dir riefen sie, und wurden errettet;
Auf dich vertrauten sie, und wurden nicht zu Schanden."

Du, der Heilige, so sehr geehrt in Israels heiligen Lobgesängen; du, auf den die frommen Vorfahren ihr Vertrauen nicht umsonst setzten, da du mit deiner rettenden Hülfe ihnen nahe warest und sie in

ihrer Hoffnung auf dich nicht zu Schanden wurden לֹא־בוֹשׁוּ — nicht beschämt wurden, nicht errötheten; wie denn der erröthet, ihm vor Scham das Blut in die Wangen steigt, der auf seine Bitte eine abschlagende Antwort erhält): du könntest, wie du Anderen geholfen (vgl. das Buch der Richter ꝛc.), auch mir helfen, mein Rufen erhören, mich erretten. — Doch aber, wie verschieden ist mein Zustand von dem der Väter! ich bin ja fast nicht mehr ein Mensch:

V. 7. „Aber ich — ein Wurm bin ich, und nicht ein Mensch!
Der Leute Spott, und verachtet vom Volke!
V. 8. Alle, die mich sehen, spotten meiner,
Verzerren die Lippe, schütteln das Haupt.
V. 9. „„Er hat auf Gott vertrauet: der helfe ihm,
Der rette ihn, weil er sein Wohlgefallen an ihm hat.““

Ich bin ein Wurm, also etwas überaus Geringes und Verächtliches; und dann nur zum Zertreten, oder vielmehr, ich bin schon zertreten. — Kein Mensch — לֹא־אִישׁ — habe nichts Menschenähnliches mehr an mir, gehöre in meinem Leiden nicht mehr zu den Menschen. Bei Jsai. 53, 3. heißt der Messias ganz ähnlich: der letzte, geringste der Menschen, novissimus virorum — חֲדַל אִישִׁים. Das Ecce homo! des Pilatus gehört zur Erklärung nicht hierher, weil dieses früher war. — „Der Leute Spott, die Verachtung des Volkes, verachtet vom Volke,“ vgl. wiederum die ganz ähnliche Stelle bei Jsai. 49, 7: „So spricht der Herr zu dem von Jedermann Verachteten, zu dem vom Volke Verabscheuten“ ..., ferner Jsai. 53, 3: „Verachtet ist er, ... weshalb wir sein nicht achteten.“ Er ist der Stein, den die Bauleute verworfen haben, Ps. 117, 22. cf. Luc. 17, 25.

Wie ein so geringer Wurm zertreten (V. 7.), aber auch zugleich der Gegenstand des Spottes, des Hohnes und der Verachtung der Hohen und Niedrigen (V. 8. 9.), war der Heiland bei seinem Leiden am Kreuze. Die beiden letzteren Verse, welche, wie Coccejus bemerkt, ein sarcasmus atrocissimus cum ironia sind, gingen wörtlich am Heilande in Erfüllung: „Die Vorübergehenden lästerten ihn und schüttelten ihre Köpfe und sprachen: Ha! der du den Tempel Gottes zerstörest und in drei Tagen wieder aufbauest, hilf

dir selber! Bist du Gottes Sohn, so steig' vom Kreuze herab! Gleicherweise spotteten auch die Hohenpriester und Aeltesten, und sprachen: Anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen. Ist er der König von Israel, so steige er nun herab vom Kreuze, und wir wollen an ihn glauben. Er hat auf Gott vertrauet: der helfe ihm, wenn er sein Wohlgefallen an ihm hat. Er hat ja gesagt: Ich bin Gottes Sohn." Matth. 27, 39—43. Marc. 15, 29—32. Luc. 23, 35—37. — Er hat auf Gott vertrauet, vgl. Ps. 15, 1. Isai. 50, 7—9. Sein Vertrauen auf Gott hatte der Heiland überall in seinem Leben ausgesprochen; mit satanischer Ironie wird dieses ihm, dem mit den Sünden der Menschen Beladenen, von den Vorübergehenden vorgehalten, mit verzerrten Lippen, mit Ausstrecken der Zunge, mit Spott und Hohn. — „Wenn (da oder weil — כִּי) er sein Wohlgefallen an ihm hat," vgl. Isai. 42, 1. Matth. 3, 17; 17, 5. All dieses wenden die Vorübergehenden und ihn Sehenden zum grausen Spott und Hohne!

Diese Verlassenheit, diese Verachtung, diesen Spott und Hohn, fährt der Messias in zarter Klage fort, hättest du, mein Gott, doch nicht über mich kommen lassen müssen:

V. 10. „Denn du bist's, der mich hervorzog aus Mutterleib,
Der mich sicher liegen ließ an meiner Mutter Brüsten.
V. 11. Auf dich warf ich mich von der Geburt an,
Von Mutterleib an warest du mein Gott."

Von dir habe ich in einem ganz besondern Sinne mein Dasein, cf. Luc. 1, 35; in erster Kindheit schütztest du mich (vor dem Mordanschlage des Herodes, Matth. 2.); auf dich vertraute ich von meiner Geburt an; du allein warest von Mutterleib an, und fernerhin stets und immer, mein Gott, mein Schutz, mein einziges und höchstes Gut (cf. Ps. 15, 2. Luc. 2, 49. 52.). Du warest mein Gott, und ich war dein geliebter Sohn, Isai. 42, 1. Matth. 3, 17. — Da du nun mein Gott (אֵלִי — mein allmächtiger, schützender Gott, auf den ich stets vertraute) bist, wie hast du, mein Gott (אֵלִי), mich so verlassen (V. 2.), dem Spott und Hohn so preisgeben können?! — „Der mich sicher liegen ließ," V. 10., kann auch gegeben werden: der mich vertrauen ließ, mir Zuversicht und Vertrauen einflößte, es mich

haben ließ (— מַבְטִיחִי Participium Hiphil von בָּטַח vertrauen); so wie von den Kindern, nach Geier's Bemerkung, gesagt wird, daß sie glauben (Matth. 18, 6; Marc. 9, 4.), credere actu, licet modus non sit idem, qui in adultis." Cf. Conc. Trid. Sess. VII. can. 13. de bapt. — Auf dich warf ich mich, kann auch gegeben werden: auf dich ward ich geworfen, „tanquam in tuum gremium" (Geier.); du übernahmest meinen Schutz. — Zu beiden Versen vgl. die messianische Stelle: „Der Herr hat mich berufen von Mutterleibe an, von meiner Mutter Schooß an hat er meines Namens gedacht ... Mit dem Schatten seiner Hand bedeckte er mich." Isai. 49, 1. 2. Beide Stellen erklären sich gegenseitig als messianische.

Anm. Die bisherigen Klagen des Messias sind nicht Vorwürfe, sondern zarte Klagen zur Erweichung des Herzens seines Vaters, sind Klagen, mit vollkommenstem Gehorsam, mit vollkommenster Ergebung vereint, vgl. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 7. 8. Matth. 26, 39. 42.

2. Theil. Bitte des leidenden Messias um baldige Errettung.

Bitte im Allgemeinen, V. 12. Schilderung seiner großen Bedrängniß, um Gott dadurch zur Hülfe und Rettung geneigt zu machen, V. 13—19. Wiederholung und nähere Bestimmung der Bitte, V. 20 — 22.

Die folgende Bitte des Messias ist nicht eine Bitte um Befreiung, Errettung von etwa einer unbestimmten Gefahr, die er von ferne herannahen vermuthet; nicht um Errettung aus dem Leiden, ehe er darin umkommen müsse; sondern sie ist eine Bitte um Errettung aus dem schweren bestimmten Leiden des an Händen und Füßen am Kreuze Durchbohrten, V. 17. — durch baldigen Tod; der Tod möge ihn bald aus diesem schweren grausamen Leiden hinwegnehmen. Der h. Paulus sagt über diese Bitte Jesu: „Dieser hat in den Tagen seines Fleisches (ein unbestimmter Ausdruck, wie oben V. 3. bezeichnend den Leidenstag) Gebete und Flehen zu Dem, der ihn vom Tode retten konnte (d. i. vorher, wenn er wollte, vgl. Matth. 26, 53. 54. Joh. 18, 11. Marc. 14, 36.), unter starkem Geschrei und Thränen dargebracht, und ist, seiner Ergebung wegen[1]), erhört worden; und nachdem er (durch den Tod)

1) Das Griechische: ἀπο της εὐλαβειας, kann auch heißen: wegen seiner Furcht,

vollendet worden, ist er Allen, die ihm gehorsam sind, Urheber der ewigen Seligkeit geworden." Hebr. 5, 7. 9. Er ist bei seinem Leiden erhört worden zunächst im Garten, wo in der Todesangst ein Engel ihn stärkte; besonders aber, wegen des Ausdrucks: „unter starkem Geschrei," beziehen sich die Worte des Apostels auf die Erhörung am Kreuze, wo er, schon nach drei Stunden, laut rufend den Geist aufgab (Matth. 27, 46. 50.), somit früher, als es gewöhnlich bei den Gekreuzigten der Fall ist, „aus der Todesangst" befreiet, ihm die Leidenszeit, und zwar wegen der unendlichen Schwere derselben und wegen seines Gehorsams, seiner Ergebung, abgekürzt wurde. Vgl. Marc. 15, 44. 45. Joh. 19, 31—34.

V. 12. „Sei nicht ferne von mir, denn Noth ist nahe,
Denn kein Helfer ist da."

Schon in den Versen 2. 7—9. hatte der Messias von Gottverlassenheit, vom Zertretensein wie ein Wurm, von der ihn umgebenden Verhöhnung gesprochen, also von schwerer Trübsal, schweren Leiden. Nun aber fühlt er, daß die „Noth" (צָרָה angustia) κατ᾽ ἐξοχήν, die eigentliche, größte Noth, die Todesnoth ihm nahe, ihn erfasse. In diesem Sinne wird auch das deutsche Wort Noth gebraucht, vgl. „in meiner letzten Noth." Für diese Noth, diesen Kampf mit dem bittern Tode, mit der Sünde, dem Teufel, dem Fluche (Gal. 3, 13.), erflehet der Messias die helfende Nähe Jehovah's, von dem er V. 2. sich verlassen fühlt; in dieser letzten und höchsten Noth möge er ihm nicht fern sein, nicht fern bleiben, da sonst, außer ihm, kein Helfer sei. Dieser nahen Hülfe Jehovah's ist der Messias gewiß, ist überzeugt, daß Gott in diesem letzten schweren Kampfe ihm nahe, ihm nicht fern sein werde, wie er sagt Isai. 50, 7—9: „Gott der Herr ist mein Helfer; ... nahe ist, der mir Recht schafft." — Es ist aus unserem Verse klar, daß der Betende nicht von einer ihm noch fernen und unbestimmten Gefahr, wo er erst von derselben, oder von verfolgenden Feinden bedrohet wird, redet, wie De Wette will,

---

seiner ängstlichen Bekümmerniß, seiner schrecklichen Todesangst; oder auch, wie die Münchener Uebersetzung gibt: und ist erhöret und von seiner Todesangst befreiet worden. Jedoch der Mittelsatz V. 8., der eine Parenthese bildet, scheint ersteren Sinn: „seiner Ergebung wegen," zu fordern, indem εὐλάβεια darin mit ὑπακοή, Gehorsam, umschrieben ist.

sondern von der letzten Noth in dieser Bedrängniß, wovon er sich in Wirklichkeit ringsher umgeben siehet. Dieselbe Bitte, noch näher von der Todesnoth erklärt, wird nach Schilderung der Leiden, V. 13—19., wieder aufgenommen in den Versen 20—22.

V. 13. „Mich umgeben viele große Farren,
Stiere von Basan umringen mich.
V. 14. Sie sperren auf wider mich ihren Rachen,
Wie ein reißender und brüllender Löwe."

רַבִּים hat beide Bedeutungen: viele und große, starke. — Stiere von Basan — einer Gegend jenseits des Jordan, berühmt durch ihre fetten Viehweiden (vgl. Deut. 32, 14.). Junge Farren und fette Stiere (Vulgata: tauri pingues) sind stark und wüthend; durch ein Gebrüll, ähnlich dem eines auf Raub ausgehenden Löwen, machen sie ihrer Wuth Luft. Diese Thiere bezeichnen die Stärke, Wildheit, Wuth und Grausamkeit der Feinde, die den am Kreuze (V. 17.) leidenden Messias umgeben, die ihren Rachen wider ihn aufsperren voll wüthendem Ingrimm, voll Hohn und Spott, Matth. 27, 39—44. Diesen starken und wüthenden Lästerern gegenüber ist der Messias ein Wurm, V. 7., unfähig, aus ihren Händen sich zu retten, ihnen Widerstand entgegenzusetzen. Das Bild solcher wilden Thiere für wüthende starke Feinde ist nicht ungewöhnlich in der h. Schrift, vgl. Ps. 7, 2. 3; 67, 31; 39, 4. Matth. 3, 7. Der h. Paulus sagt, daß er zu Ephesus mit wilden Thieren (d. i. mit den gleich wilden Thieren sich benehmenden Menschen) gekämpft habe, I. Cor. 15, 32. cf. Apgsch. 19, 23—34. II. Timoth. 4, 17. Der h. Ignatius Martyr schreibt in dem von Vielen für unecht gehaltenen Briefe an die Tarsenser, daß er den Händen von zehn Pardern — grausamen wilden Soldaten — übergeben sei, um von Antiochia nach Rom geführt zu werden. S. Calmet dissert. in I. Cor. 15, 32. — Zu unserer Stelle ist noch bei V. 14. zu beachten, daß „wie ein Löwe" ohne das כּ similitudinis steht, und ferner nicht die Form אֲרִי, sondern אַרְיֵה, so auch V. 22; diese Bemerkung scheint uns wichtig wegen des כָּאֲרִי in V. 17.

V. 15. „Wie Wasser bin ich ausgegossen, und aufgelöset sind alle meine Gebeine;
Geworden ist mein Herz wie Wachs, ist geschmolzen in meinem Inneren."

Von dem, was der Messias von den ihn umgebenden grausamen,

wilden Unmenschen, von ihrem brüllenden Hohne leidet, geht er über auf sich selber, wie er sich fühlt beim Herannahen seiner letzten schrecklichen Noth, V. 12. Der Sinn des ersten Hemistichs ist: Meine Kräfte sind vollends zerronnen, ich bin nur noch wie eine bewegliche Wassermasse, ohne Zusammenhalt; so wie ausgegossenes Wasser nach allen Seiten hin sich ergießt und verschwindet, sich selbst nicht zusammenhalten, nicht wieder sich sammeln kann, so ist mein Zustand. Wo der Schmerz und die Todesnoth den höchsten Grad erreicht, da fühlt der Mensch nicht mehr, daß seine Gebeine zusammenhangen, sie scheinen ihm gelöset aus ihren Verbindungen, sie schlottern, zerbeben; er fühlt sich nicht mehr als ein aus Fleisch und Gebein bestehendes Wesen. — Im zweiten Hemistich ist vom Inneren die Rede. Mein Herz (der Sitz der Empfindungen) ist wie geschmolzenes, zerronnenes Wachs; alle Empfindung, alle Freude, aller Trost ist gewichen; große Furcht und Bangigkeit, Schauder und Todesschrecken, verbunden mit dem intensivsten Schmerze, haben mein Herz wie zerfließen gemacht, so daß es fast nicht mehr da ist. Wie das Wachs von der Gewalt der Hitze und des Feuers zerfließt, so zerfließt mein Herz vor der Gewalt all dieser inneren und äußeren Tormente. — Vor diesem so entsetzlichen Zustande bangte es den Heiland, Luc. 12, 50; Zittern und Zagen fühlte er im Garten, und bei der furchtbaren Angst fiel sein Schweiß wie Blutstropfen auf die Erde, Matth. 26, 37. Luc. 22, 44. Das war das Vorgefühl; in unserm Verse aber ist die schreckliche Wirklichkeit!

V. 16. „Vertrocknet wie eine Scherbe ist meine Kraft,
Und meine Zunge klebt an meinem Gaumen,
Und in den Staub des Todes legst du mich.“

Fortsetzung der Schilderung der heftigsten Leiden. — כֹּחַ Kraft = Lebenskraft, das humidum vitale (Coccejus). Der intensivste Körper- und Seelenschmerz, die daraus entstehende Fieberhitze, hat allen vigor, alle Frische und Feuchtigkeit, aus mir hinweggenommen, so daß ich nur noch bin wie eine ganz trockene, ausgedörrete Scherbe eines Thongefäßes, dessen Feuchtigkeit im Glutofen gänzlich verzehrt ist. „Scherbe“ — ein so zerschlagenes Stück bin ich, nichts Ganzes mehr. Vgl. „aufgelöset sind alle meine Gebeine,“ V. 15. — Der Mittelsatz drückt nicht aus, wie Einige wollen, das Schweigen Jesu vor seinen Richtern (cf. Isai. 53, 7. Matth. 26, 63.); sondern einzig seinen aus der Fieberhitze entspringenden Durst am Kreuze,

Joh. 19, 28. — Aus allen diesen bisher geschilderten Zuständen, aus dieser Auflösung seines ganzen Wesens, diesem Verlöschen seiner Lebenskraft, diesem furchtbaren Fieberdurste, fühlt der Leidende, daß sein Tod nahe sei: „in den Staub des Todes legst du mich, wirst du mich legen“ — תִּשְׁפְּתֵנִי — ich bin dem Tode, der Auflösung nahe; meine Seele kann nicht mehr bleiben in diesem durch die grausamsten Leiden aufgelös'ten Körper. Zugleich ist in den Worten: „in den Staub des Todes legst du mich,“ nach Einigen die Grablegung ausgesprochen. Kimchi erklärt: „Prope absum a morte, quasi praeparares me, et ego paratus sum, ut ponar in sepulcro, qui est pulvis mortis“ (Coccejus). — Früher, als es sonst bei Gekreuzigten der Fall war, sah der Heiland den Tod ihm nahen; früher vollendete er am Kreuze, als die beiden mit ihm Gekreuzigten, denen zur Beschleunigung ihres Todes die Beine gebrochen wurden. Die vorher, die ganze Nacht hindurch und bis zur Kreuzigung, ausgestandenen Seelen- und Körperleiden; die uns durch all unser Denken unerreichbare Intensivität seiner Leiden; sein dringendes Gebet um baldige Vollendung des Opfers und Errettung aus den Leiden (V. 20—22.); und endlich der Wille Gottes, der mit dem bis dahin erduldeten Leiden seine Gerechtigkeit gesühnt sah und deswegen und wegen seiner vollkommnen Ergebung den Sohn erhörte (Hebr. 5, 7.), waren der Grund dieses früheren Todes bei unserm Heilande.

V. 17. „Denn es umgeben mich Hunde, eine Schaar von Frevlern umringt mich,
Welche durchbohrt haben meine Hände und meine Füße.“

Dieser Vers, welcher mit כִּי denn anfängt, wird wohl am besten mit V. 12. und 13. 14. verbunden: kein Helfer ist da, denn nur Unmenschen, Farren, Stiere, Hunde umgeben mich, von denen ich keine Hülfe erwarten kann. Auch kann כִּי als Versicherungspartikel hier genommen werden: Ja, es umgeben u. s. w. Vgl. Jsai. 15, 1. — Unter einem anderen Bilde, als V. 13. 14., erscheinen hier die Feinde, die Peiniger des Heilandes; es sind Hunde, welche alsbald erklärt werden durch: eine Schaar von Frevlern. Unter diesem Bilde haben wir die römischen, heidnischen Soldaten des Landpflegers zu verstehen (nicht aber die den Heiland unter Leitung des Judas gefangen nehmende Rotte von Soldaten und Knechten der Hohenpriester und Pharisäer, Joh. 18, 3. Luc. 22, 52.). Nachdem Pilatus den

Barabbas losgegeben und Jesum zur Kreuzigung überantwortet hatte, „nahmen die **Soldaten des Landpflegers** Jesum in das Richthaus, und versammelten die ganze Schaar um ihn;“ und nach vielen Mißhandlungen „führten sie ihn hinaus, um ihn zu kreuzigen; ... und nachdem sie ihn gekreuziget hatten, theilten sie seine Kleider unter sich,“ Matth. 27, 26. 27. 31. 35 (26—35.). Alles dieses geschah von den heidnischen Soldaten, wie der Heiland vorhergesagt hatte: „Er wird den Heiden überliefert werden, ... die werden ihn tödten,“ Luc. 18, 32. 33. „Hunde“ aber ist eine biblische Bezeichnung für Heiden, die durch ihre vielen mit dem Götzendienste verbundenen Laster und Schändlichkeiten unrein sind, wie die Hunde (Röm. 1, 23 ff. Apok. 22, 15; 21, 8.), vgl. Matth. 15, 26. 27; und ebenso Frevler, Böse, Gottlose, Sünder, vgl. Matth. 18, 17. coll. Gal. 2, 15. Apok. ll. cc. Wenn nun der Heiland sagt, er werde, und zwar nach der Weissagung der Propheten, den Heiden überliefert und von diesen verspottet, gegeißelt und angespieen, mit aller Schmach überhäuft werden (Luc. 18, 31—33. Die Erfüllung s. Matth. 27, 2. 27—37.), so muß diese seine Ueberlieferung in die Hände der Heiden, seine Mißhandlung und Tödtung von denselben, von den Propheten vorhergesagt sein; wir haben aber keine Stelle in der Schrift, welche von der Ermordung Jesu durch die Heiden redet, als eben die unsrige, wozu wir noch die allgemein gehaltene Ps. 2, 1. 2. rechnen können, verglichen mit Apgsch. 4, 27. 28. — Um beide Hemistiche in genauere und richtigere Verbindung zu bringen, haben wir das zweite mit אֲשֶׁר umschrieben: „Es umgeben mich Hunde, eine Schaar von Frevlern umringt mich, welche meine Hände und meine Füße durchbohrt haben.“ Durch diese, wie sich zeigen wird nothwendige, Verbindung wird auch hinwieder die Erklärung des Wortes כָּאֲרִי erleichtert.

כָּאֲרִי: ein Wort, welches den Interpreten viele Mühe und Schwierigkeit verursacht hat. Der Form nach kann es bedeuten: wie ein Löwe (כְּ similitudinis = wie, und אֲרִי = Löwe). In dieser Bedeutung kommt diese Form vor Num. 24, 9. Isai. 38, 13. Die kleine Masora aber bemerkt, daß כָּאֲרִי hier in der Psalmenstelle in einem andern Sinne, als bei Isaias l. c. stehe, (De Wette). Zu dieser einfachen Bemerkung gesellen sich folgende zu beachtende Gründe. In unserm Psalm kommt Löwe zweimal vor, oben V. 14. und unten V. 22; an beiden Stellen steht aber nicht die Form אֲרִי, sondern אַרְיֵה; warum sollte nun hier in V. 17. diese letztere Form nicht auch

gebraucht sein, wenn der Sinn sein sollte: wie ein Löwe? Ferner, in der Stelle V. 14. fehlt vor אַרְיֵה das כְּ similitudinis, welches dort ergänzt werden muß, wie so oft; warum konnte es nicht auch hier fehlen? Beide Betrachtungen sprechen sehr für die Richtigkeit obiger Bemerkung der kleinen Masora. Es scheint, daß an den beiden genannten Stellen V. 14. und 22. die Form אַרְיֵה, in der ersten mit fehlendem כְּ similitudinis, gebraucht sei, um darauf aufmerksam zu machen, daß die doppelt verschiedene Form כָּאֲרִי in V. 17. einen von jenen zwei Stellen verschiedenen Sinn ausdrücken solle. Auch scheint der wiederholte Vergleich mit einem Löwen, der in V. 14. so eben erst gebraucht worden ist, in unserm Verse durchaus unstatthaft. Betrachten wir endlich den Sinn: „es umgeben mich Hunde, eine Schaar von Frevlern umringt mich, wie ein Löwe meine Hände und meine Füße," so ist dieser, wie De Wette kurz ausspricht, ungenügend; wir könnten sagen: unpassend, da Hunde (erklärt als: eine Schaar von Frevlern) alsbald mit Löwe verwechselt werden, ohne daß ein tertium comparationis angegeben wäre, wie oben V. 13. 14., wo das tertium comparationis zwischen Farren, Stieren, und zwischen einem Löwen — das ähnliche Gebrüll ist. Und ferner: welches könnte der Sinn sein: sie umgeben wie ein Löwe meine Hände und meine Füße? Etwa der von Kimchi ersonnene? Dieser erzählt nämlich: „Wenn ein Löwe auf Raub gehet, so zieht er mit seinem Schwanze einen großen Kreis in der Wüste, innerhalb dessen die Thiere, gleich als von einem Jagdnetze umgeben, vom Schrecken gehalten werden, sich mit zusammengezogenen Füßen hinlegen, und dem Löwen in die Klauen gerathen." (S. Stolberg R. G. Bd. III. S. 488. *Calmet* dissert. in h. l.). Welches Hirngespinnst! ruft Stolberg aus. Nicht so albern, sagt dieser weiter, aber doch äußerst gezwungen, ist die Auslegung des Sal. Jarchi, eines Rabbi aus dem 11. Jahrhunderte: „Meine Hände und Füße sind, wie eines Löwen," was heißen soll: zerrissen, wie der Raub eines Löwen! — Lilienthal, ohne auf die Kritik des Wortes näher einzugehen, bemerkt bloß: „Gibt man das Wort: wie ein Löwe, so zeigt der Zusammenhang selbst an, was für ein Zeitwort darunter zu verstehen sei. Denn was thut ein Löwe anders mit den Händen und Füßen eines Menschen, als daß er sie mit seinen scharfen Zähnen durchbohrt?" — Da könnte man aber fragen, warum nur eben die Hände und Füße, und nicht vielmehr der ganze Körper gesetzt sei?

Kehren wir zurück zu unserm Worte! Es gibt, wie De Wette

bemerkt, drei Lesarten: כארי, כארו und כרו. Da aber die beiden letzteren eigentlich eines sind, so kommt es nur auf die Auswahl zwischen den beiden ersten an (ob nämlich caari oder caaru zu lesen). Die erste Lesart caari ist durch die Autorität fast aller Codd. bestätigt; nur zwei ächt jüdische lesen caaru. Die Lesart caaru hält De Wette für zweifelhaft und (wahrscheinlich von christlichen Händen) corrigirt, da sie nur meist in von Christen besorgten Ausgaben vorkomme, und aus den alten Uebersetzungen und der Masora geschöpft erscheine. Calmet dagegen und Stolberg ll. cc. halten caari für eine von den Juden, das Treffende in der Lesart caaru fühlend, und um der Stelle das Gewicht des Beweises zu nehmen, vorgenommene Veränderung in caari, mit der Bedeutung: wie ein Löwe. Auch De Wette hat die Juden in Verdacht, daß sie aus polemischen Rücksichten eine Lesart zu vertilgen suchen konnten, welche den Christen günstig war.

Befragen wir nun, mit Festhaltung der in fast allen Codd. überlieferten Lesart כָּאֲרִי, welche wir eben deswegen für die richtige halten, und welche auch der Sinn, wie sich weiter zeigen wird, zu fordern scheint (einige lesen auch punktirt כָּאֲרֵי), die ältesten Uebersetzungen, so finden wir in diesen durchgängig nicht ein Nomen, sondern ein Zeitwort übersetzt. Die LXX. gibt: ὤρυξαν; der Chaldäer: momorderunt, in einigen Ausgaben mit dem Beisatz: momorderunt ut leo (wie denn Wasmuth glaubt, daß unser כָּאֲרִי aus כָּרוּ und אֲרִי nach mystischer Deutung zusammengeflossen sei, s. Geier); der Syrer gibt: perforarunt (transfixerunt); Aquila: ᾔσχυναν; Hesychius: αἰσχύνει, αἰκίζεται; Symmachus: vinxerunt, ähnlich Theodotion; Hieronymus nach Calmet: fixerunt, nach Gesenius: vinxerunt; die Vulgata: foderunt, was auch die arabische und äthiopische Uebersetzung geben; Justinus M. in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon und in der II. Apologie, wie die LXX. und Vulgata; Tertullian las: exterminaverunt, contr. Judaeos c. I. X. XIII., aber auch foderunt c. X.: foderunt manus meas, et pedes meos: quae propria est atrocitas crucis; Cyprian: effoderunt. Die drei verschiedenen Hauptübersetzungen angehend: sie haben durchbohrt, gebunden, besudelt, so hat das Zeitwort כור die beiden ersteren; Aquila und Hesychius müssen, da sie geben: sie haben besudelt, von כִּעֵר abgeleitet haben. Uebrigens ist sehr merkwürdig, daß das Zeitwort כור beide Bedeutungen: binden und durchbohren, in sich vereinigt; beides gehörte zur Kreuzigung; erst wurde der Verurtheilte mit Stricken

gebunden, um den Leib, Arme und Füße in bestimmter Lage zu erhalten; dann wurden Hände und Füße durchbohrt, angenagelt ans Kreuz. S. Allioli, polit. Alterth. §. 85. Vgl. *Calmet* dissert. de suppliciis scripturae, sub: Usus crucifigendi apud Judaeos.

Es kommt nun, nachdem wir in allen alten Uebersetzungen nicht ein Nomen („wie ein Löwe"), sondern ein Zeitwort übersetzt vorgefunden haben, darauf an, als welche Wortform wir כָּאֲרִי zu nehmen haben. Einige nehmen die Form כָּאֲרִי ohne weiteres = als כָּאֲרוּ, durch Verwechselung des Schlußconsonanten (ו) mit (י), wie das mehremale, bei Jeremias 50, 11. viermal in dem einen Verse vorkomme. In dieser citirten Stelle aber haben die Punktatoren diese Verwechselung durch den Vocal in dem Schlußconsonanten angezeigt (z. B. תִשְׂמְחִי) und im Kri den entsprechenden Consonanten (ו) substituirt. Als mystischen Grund dieser Verwechselung in unserem Worte gibt Ziegler an: es liege in diesem mit (י) geschriebenen Worte die Jahreszahl von der Zeit, wo der Psalm geschrieben, bis zur Kreuzigung Christi, nämlich 1230, welche Jahreszahl aber nach Geierus' Bemerkung mit der Chronologie nicht stimmt, weil darnach unser Psalm wenigstens 80 Jahre vor David's Geburt geschrieben sein müsse. Nach Anderen, z. B. Marinus, sind durch das vav diminutum die stigmata clavorum angedeutet (s. Geierus).

Die neueren Interpreten (s. Gesenius, De Wette u. A.) nehmen כָּאֲרִי als Participium Plurale von כּוּר (nach der chaldaisirenden Form כָּאַר), entweder als status absol. für כָּאֲרִים, oder als status constr. mit den Vocalen כָּאֲרֵי. Als status absol. kommt der Plural mit ־ִי (mit abgestoßenem ם, wie im Dual יָדַי für יָדַיִם Ezech. 13, 18.) im Hebräischen vor, z. B. מִנִּי für מִנִּים Saiten, Saitenspiel, Ps. 44, 9. u. s. w. S. Gesenius' Gramm. S. 150. 13. Ausg. Somit haben wir die Form כָּאֲרִי als Part. Plur. von כּוּר, und zwar im status absol. statt כָּאֲרִים zu nehmen (für den stat. constr. wäre kein Grund vorhanden), und zwar als ein Particip, aufzulösen durch: welche durchbohrt haben, nicht aber, wie gewöhnlich absolut übersetzt wird und alle alten Uebersetzungen absolut gegeben haben: sie haben durchbohrt. — Durch diese enge Verbindung: „Es umgeben mich Hunde, eine Schaar von Frevlern umringt mich, welche durchbohrt haben meine Hände und meine Füße," tritt erst der Satz in die genügendste Deutlichkeit. Der ganze Psalm gehört, wie der Anfang V. 2. verglichen mit dem N. T. zeigt, in die Zeit, wo der Heiland am Kreuze hängt. Er klagt anfangs über die ihn umstehenden, wie

Thiere wüthenden, ihn verspottenden Unmenschen im Allgemeinen; dann zuletzt, nachdem er seine Schmerzen und Leiden näher geschildert hat (V. 15. 16.), redet er im Besonderen auch von den ihn umgebenden Hunden — den Frevlern — den heidnischen Soldaten, die ihn gekreuziget haben. Diese nun, seine Peiniger und Kreuziger, ebenfalls um sich stehen schauend, spricht er: „auch diese (außer den übrigen V. 13. 14.), die Hunde, die Frevler, umgeben mich, sie, welche (vorhin) meine Hände und Füße durchbohrt, die mich ans Kreuz angenagelt haben!“ Als ob er sagte: „Nicht genug, daß sie diese Grausamkeit an mir begingen, stehen sie nun auch spottend und höhnend und mich bewachend, als sei ihre grausame Wuth durch ihr vollbrachtes Henkerwerk noch nicht gesättigt, die ganze Zeit um mich herum; und dieser Anblick meiner Kreuziger erschüttert mich am meisten.“ Indem nun auf diese Weise der h. Sänger dem leidenden Messias die Worte in den Mund legt: „sie stehen um mich, welche meine Hände und Füße durchbohrt haben,“ wird die Annagelung der Hände und Füße Christi (supplire: ans Kreuz), oder seine Kreuzigung in diesen Worten klar und deutlich geweissagt. — Man vergleicht zu dem Zeitwort כָּאֲרִי unserer Stelle noch die ähnlichen Ps. 39, 7: . . . כָּרִיתָ aures *perforasti* mihi (von כָּרָה perforare, verwandt mit כּוּר); ferner Zach. 12, 10: דָּקָרוּ . . . den sie durchbohrt haben; und Dan. 9, 26: יִכָּרֵת מָשִׁיחַ „der Messias wird getödtet werden“ (von כָּרַת schneiden, umhauen, vertilgen; besonders mit בְּרִית einen Bund schließen, foedus icere, vom Schlachten der Opferthiere bei Schließung des Bündnisses hergenommen; wie dieses l. c. V. 27. auch gleich darauf gesagt wird: „er wird den Bund mit Vielen befestigen“ — nämlich durch seinen Opfertod).

Es übrigt nun noch, nachzuweisen, ob dem Heilande bei der Kreuzigung wirklich Hände und Füße durchbohrt wurden. Bei dem Act der Kreuzigung lesen wir im Evangelium bloß: sie kreuzigten ihn — ἐσταυρωσαν — crucifixerunt, Joh. 19, 18. ꝛc. In dem lateinischen Worte (von figo, anheften mit spitzen Instrumenten) ist offenbar eine Annagelung angedeutet. Aber auch das Griechische σταυροω (von σταυρος, Pfahl, Kreuz) läßt diese Deutung zu; es heißt 1) einen Pfahl einschlagen, einheften — in die Erde; dann 2) nach dieser Aehnlichkeit: an einen Pfahl anheften. So wie der Pfahl in die Erde geheftet wird, so wird der zu Kreuzigende an den Pfahl geheftet, was der allgemeinen Wortbedeutung nach durch Annagelung geschieht. Das Wort selbst also: kreuzigen, σταυροω, und bezeichnender

das lateinische crucifigo, cruci affigo, schließt das Annageln in seinen Begriff. Tertullian sagt in der oben citirten Stelle: foderunt manus meas, et pedes meos: *quae propria est atrocitas crucis.* Also die Durchgrabung, Durchbohrung der Hände und Füße, die Annagelung derselben an das Kreuz, gehörte wesentlich mit zur Kreuzigung; was Tertullian wissen konnte, da zu seiner Zeit die Kreuzesstrafe noch im Gebrauche war. Erst Constantin d. Gr. schaffte sie nach Auffindung des h. Kreuzes ab: „quo ex tempore Constantinus legem sancivit, ne crux ad supplicium cuiquam adhiberetur.“ V. Brev. Rom. ad 3. Mai. II. Noct. lect. VI. Von den Nägeln heißt es daselbst: „Clavos etiam attulit (Helena) filio, quibus ss. Jesu Christi corpus fixum fuerat.“ Justinus M. sagt: „Als sie ihn kreuzigten, durchbohrten sie seine Hände und Füße mit eingeschlagenen Nägeln.“ Bei einem noch älteren Schriftsteller Plautus (Mostellaria Act. II. Scen. 1. V. 12. 13.) wird die doppelte Kreuzigung in die doppelte Annagelung der Hände und Füße gesetzt. S. Allioli polit. Alterth. §. 85. Vgl. Hengstenberg, *Calmet* dissert. de suppl. script. und dissert. in loc. nostrum. — Was nun die Weissagung ausspricht, daß dem Messias Hände und Füße durchbohrt seien; was die alten Schriftsteller von dieser Weise der Kreuzigung sagen; was die betreffenden griechischen und lateinischen Ausdrücke andeuten, das bestätigen folgende Thatsachen. Als nach seinem Leiden, nach seiner Auferstehung Jesus seinen Jüngern im Saale zu Jerusalem erschien und sie erschracken, in der Meinung, es sei ein Gespenst, da sprach er: „Sehet meine Hände und meine Füße, daß ich selber es bin,“ Luc. 24, 39. Der Zusatz: „daß ich selber es bin,“ soll sie vergewissern, daß sie Den vor sich sehen, von dem sie wußten, daß er gekreuziget, d. i. an Händen und Füßen durchbohrt worden sei; die Identität seiner Person, die ihnen erschien, mit dem Gekreuzigten sollte ihnen dadurch klar werden. Nach den folgenden Worten: „Palpate, et videte! quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere,“ sollten sie durch Betastung sich überzeugen, daß er kein Phantom sei. „Und darnach zeigte er ihnen seine Hände und Füße,“ V. 40. Daß dieses wirklich der Sinn der Worte Jesu sei: „daß ich selber es bin,“ nämlich: an den Wundmalen meiner Hände und Füße möget ihr euch überzeugen, daß ich, euer Herr und Meister, es bin, von welchem ihr wisset, daß ich gekreuziget, daß meine Hände und Füße mit Nägeln durchbohrt, ans Kreuz geheftet worden, das ergibt sich unzwei-

deutig aus der Aeußerung des Apostels Thomas, welcher nicht eher glauben wollte, daß die übrigen Jünger den Herrn gesehen hätten, als bis er die Nägelmale in den Händen desselben (in manibus ejus *fixuram* clavorum — τον τυπον των ἡλων) gesehen, und sogar, um allen und jeglichen Verdacht einer Täuschung durch ein Phantom zu beseitigen, seinen Finger in die Nägelmale (εἰς τον τυπον των ἡλων — Vulgata: in locum = τοπον — clavorum), und seine Hand in die (durchstochene) Seite des Herrn gelegt haben würde. Dadurch wollte er sich überzeugen, daß der Herr wirklich auferstanden, und er selbst in Wahrheit es sei, von dem er wußte, daß er diese Wunden empfangen habe. Bei der nun folgenden Erscheinung bewilligte Jesus ihm seinen Wunsch, und Thomas glaubte, Joh. 20, 25—27. So zeigte Jesus seinen Jüngern bald die Wundmale seiner Hände und Füße, bald die seiner Hände und seiner Seite; eben an diesen Wundmalen sollten die Jünger sich überzeugen, daß er, der Herr, der Gekreuzigte, es sei, der ihnen nach seiner Auferstehung wieder lebendig erschien, Apgsch. 1, 3. Und somit ist die Stelle unsers Psalmes in vollkommenstem Einklange mit den citirten Stellen des Evangelium. Die Seitenwunde besonders angehend, vgl. Ps. 21, 21. und Zach. 12, 10. coll. Joh. 19, 37. Daß die Durchbohrung der Seite V. 17. nicht mitgenannt ist, ergibt sich daraus, weil diese erst nach dem Tode des Herrn ihm beigebracht wurde. — Alle Stellen nun, welche von der Kreuzigung Jesu mit diesem einfachen Ausdrucke reden (Matth. 20, 19; 26, 2; 27, 31. 35. 38. coll. Marc., Luc., Joh. — Apgsch. 2, 36; 4, 10. I. Cor. 1, 23. ꝛc.) müssen von der ganzen Operation: erst von dem Anbinden mit Stricken, dann von der Annagelung der Hände und Füße ans Kreuz, verstanden werden; welches beides aber nicht vor, sondern erst nach der Errichtung des Kreuzes geschah. S. Allioli l. c. §. 84.[1])

Noch muß hier bemerkt werden, daß Jesus, so wie er seine Auferstehung auf Grund der Schrift vorhersagte (Luc. 18, 31. 33. s. oben zu Ps. 15.), so auch seine Tödtung im Allgemeinen, l. c. „sie werden ihn tödten," vgl. Matth. 16, 21; 17, 22., welcher allgemeine Ausdruck in den Stellen Dan. 9, 26: „*occidetur* Christus,"

---

1) Vgl. noch die Erzählung einer Kreuzigung, nach dem Arabischen, in dem Werke: Zusammenhang der Ergebnisse u. s. w. von Dr. Wiseman, S. 210 ff., wo namentlich der Annagelung der Hände, Arme und Füße, und des Durstes des Gekreuzigten erwähnt wird.

und Isai. 53, 8: „abscissus est de terra viventium,“ gegründet ist; und im Besonderen endlich seine bestimmte, specielle Todesart, die Kreuzigung, gleichfalls auf Grund der Schrift vorhergesagt hat, vgl. Luc. 18, 31—33. coll. Matth. 20, 17—19. Diese seine specielle Todesart liegt symbolisch ausgesprochen in den Worten: „Wie Moses in der Wüste eine Schlange (an einem Pfahle ꝛc.) erhöhete, so muß auch der Sohn des Menschen erhöhet werden,“ Joh. 3, 14. Ferner: „Wenn ihr den Sohn des Menschen werdet erhöhet haben, dann werdet ihr erkennen, daß Ich es bin,“ das. 8, 28. Wiederum: „Wann ich von der Erde werde erhöhet sein, will ich Alles zu mir ziehen.“ Dieses sagte er, fügt der Evangelist bei, um anzudeuten, welches Todes er sterben werde, das. 12, 32. 33. (Daher die Ausdrücke: *tollere* in crucem, *ascendere* in crucem, *salire* in crucem, Allioli l. c. §. 84.; ferner: levare, tollere caput, suspendere in cruce, Genes. 40, 19; *tolle! tolle! crucifige* eum, Joh. 19, 15. S. *Calmet* de suppl. script.). Deutlicher und ohne symbolische Ausdrücke aber sagte der Heiland kurz vor seinem Tode, auf seiner letzten Reise nach Jerusalem: „... Sie werden ihn den Heiden ausliefern, daß sie ihn verspotten, geißeln und kreuzigen,“ Matth. 20, 19; und ebenso: „Ihr wisset, daß nach zwei Tagen Ostern ist, und der Sohn des Menschen wird zur Kreuzigung überliefert werden,“ das. 26, 2. Eine Hindeutung auf seinen Kreuzestod sprach der Heiland schon früher aus, wo er sagte: „Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt, und mir nachfolgt, ist meiner nicht werth,“ Matth. 10, 38. vgl. 16, 24. Das Kreuz ist darum das eigentliche Zeichen des Menschensohnes, das. 24, 30. — Wenn nun aber Jesus seine Kreuzigung auf Grund der Schrift vorhersagte (Luc. 18, 31—33. coll. Matth. 20, 17—19.), so muß es auch eine derartige Weissagung geben; diese findet sich nur in unserer Psalmenstelle.

Fragen wir nun weiter, warum, abgesehen von unserer prophetischen Stelle, die Todesstrafe der Kreuzigung von den Juden für den Heiland gefordert wurde (Matth. 27, 23.), da doch auf die Blasphemie, welche er nach ihrer Meinung ausgesprochen hatte, wo er als Sohn Gottes sich bekannte, die Strafe der Steinigung stand (Matth. 26, 65. coll. Levit. 24, 14—16.), welche Strafe sie früher wegen desselben Bekenntnisses an ihm vollziehen wollten (Joh. 8, 59; 10, 30. 31. coll. 5, 18.), und welche sie auch später wegen vermeinter Lästerung den Diakon Stephanus erdulden ließen (Apgsch. 6, 11. 13 ff. 7, 57. 58.): so müssen wir sagen, daß die Juden durch diese For-

derung des Kreuzestodes unbewußt einen geheimnißvollen Rathschluß Gottes erfüllten, wie aus folgenden Betrachtungen sich ergeben wird:

1. Durchs Holz, durch die Frucht des verbotenen Baumes, war die Sünde in die Welt gekommen; am Holze mußte sie wieder getilgt werden. Durch das Essen von dem verbotenen Baume durch den ersten Adam war Gott beleidiget worden: an dem Baume des Kreuzes mußte diese Beleidigung durch den zweiten Adam gesühnt werden. Am Baume hatte die Schlange das Heil uns geraubt, den Tod uns gebracht, über die Menschen obgesiegt: am Baume mußte Heil und Leben wiedergebracht und die Schlange besiegt werden. Vgl.: „Qui *salutem* humani generis in *ligno crucis* constituisti: ut, *unde mors* oriebatur, *inde vita* resurgeret; et qui *in ligno vincebat, in ligno* quoque *vinceretur*,“ Praef. de cruce. Vom Baume her hatte die Schlange zum Essen von der verbotenen Frucht die Menschen verführt: vom Kreuzesbaume her mußte ihr der Kopf zertreten werden, Genes. 3, 15. Daher auf Bildern des Gekreuzigten am Fuße des Kreuzes die Schlange als besiegt dargestellt wird. Ferner: Durch die Frucht vom Baume war alles Unheil über die Menschen, der Fluch über die Erde gekommen: eine andere Frucht, „der Sproß Jehovah's, die Frucht der Erde (der Messias, Isai. 4, 2.), das Reis und der Sproß aus Jesse's Stamme“ (das. 11, 1; 53, 2.), mußte am Kreuzesbaume erhöhet werden, und im Tode Frucht bringend (Joh. 12, 24.) durch diese Frucht des Lebens und des Segens die Unheilsfrucht und den Fluch von den Menschen hinwegnehmen, dadurch daß er für uns zum Fluche wurde, wie geschrieben steht: „Verflucht von Gott ist, wer am Holze hängt,“ Deut. 21, 23. Gal. 3, 13. Durch die Sünde des Essens von dem verbotenen Baume war die Menschheit erniedrigt worden; durch Christi Erhöhung am Kreuze mußte sie wieder erhöhet, in ihre hohe Würde wieder eingesetzt, zu Gott, zum Heile, zum Himmel wieder hingezogen werden, Joh. 12, 32. Der Baum der Wissenschaft des Guten und Bösen war den Menschen zum Verderben geworden (Genes. 2, 17.) und war die Wissenschaft des Guten und die Gnade Gottes ihnen abhanden gekommen: durch Christus, in welchem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind (Col. 2, 3.), mußte, vom Baume des Kreuzes her, die Erkenntniß und Uebung des Guten durch die am Kreuze erworbene Fülle der Gnaden (Joh. 1, 16.) wieder hergestellt werden. Von der Frucht des Baumes wollten die Menschen auf Einflüsterung der Schlange die Gottgleichheit sich verschaffen (Genes. 3, 5.): der Gottgleiche, der Sohn Gottes,

mußte darum am Baume des Fluches diesen Stolz der Menschen büßen, um sie in ihre verlorne übernatürliche Gottähnlichkeit wieder einzusetzen, I. Joh. 3, 2. II. Petr. 1, 4., und damit ihnen wieder gegeben werden könne, zu essen von dem Baume des Lebens, der im Paradiese Gottes ist, Apok. 2, 7. Ferner: Die Beleidigung Gottes im Paradiese war eine große und schmachvolle, und groß und schmachvoll war das Elend der Menschen durch die Sünde: diese schmachvolle Beleidigung Gottes, dessen Wort dem der verführenden Schlange nachgesetzt wurde, mußte durch den schmachvollen Kreuzestod (infelix, infame lignum ist das Kreuz — Allioli l. c. §. 83.) wieder gut gemacht, die schmachvolle Erniedrigung der Menschen unter ihre vorherige hohe Würde, ihr schmachvolles Elend mußte durch die Schmach des Kreuzes wieder von ihnen genommen werden. — Alles dieses: „ut simile simili curaretur.“ So steht also der Kreuzestod Christi in innigster, steter paralleler Verbindung mit der ersten Sünde: sie wurde am Baume begangen — sie mußte am Baume gesühnt werden. Vgl. die Heilung der von den Schlangen Gebissenen durch das Anschauen der von Moses in der Wüste aufgerichteten ehernen Schlange, Num. 21, 8. 9., die ein Symbol des am Kreuze uns Heilung bringenden Menschensohnes ist, Joh. 3, 14.

2. Das Kreuz — angedeutet bei Ezech. 9, 4. 6. durch den hebräischen Buchstaben Tav, welcher auf hebräischen alten Münzen die Form † und X hat (s. Scholz Einl. I. auf der beigefügten Tafel), und von welchem Tertullian sagt: „Si intueris hominem *manibus expansis,* imaginem crucis feceris,“ adv. Nationes I. 12. — Allioli l. c. §. 83. — das Kreuz streckt, auf der Erde liegend, seine Arme nach allen vier Weltgegenden aus, zum symbolischen Zeichen, daß allen Menschen in der ganzen Welt, von Aufgang und Niedergang, von Mittag und Mitternacht (Luc. 13, 29.), durch dasselbe die Erlösung sollte zu Theil werden; aufgerichtet aber berührt es die Erde, und reicht gen Himmel, um Frieden zu stiften zwischen Erde und Himmel (Col. 1, 20.), die Erde mit dem Himmel zu versöhnen. Und Christus, angeheftet an dasselbe mit ausgestreckten Armen — an die Arme des Kreuzes: scheint er diese seine Arme nicht auszubreiten, um alle Menschen in dieselben einzuschließen?

3. Es mußte ein Opfer für die Sünde gebracht werden; als Opfer war der Heiland das Lamm, und das Prototyp von ihm als solchem ist das Osterlamm der Israeliten; dieses aber wurde in Kreuzesform gespießt und dann gebraten. S. Allioli, rel. Alterth. §. 187. med.

4. Die Gestalt, die Form des Kreuzes ist die einfachste und zugleich die vollkommenste und am leichtesten erkennbare. Mit einem solchen, vor allen übrigen erkennbaren, einem Zeichen κατ᾽ ἐξοχην, muß der Menschensohn bei seiner Wiederkunft zum Gerichte sich erkennbar machen können, zur Freude seiner getreuen Erlöseten, zum Schrecken derer, die seine Erlösung, sein Kreuz verachteten. „Das Zeichen des Menschensohnes wird am Himmel erscheinen," Matth. 24, 30.

5. Endlich ist das Kreuz als solches das treffendste Symbol und Prototyp unsers Kreuztragens, um uns — wegen des fortdauernden Tragens — zur Geduld im Leiden und zur allmäligen, fortgesetzten und peinlichen Abtödtung und Kreuzigung unsers Fleisches, unserer Leidenschaften, zu erinnern und zu ermuntern. Vgl. Matth. 16, 24. Gal. 5, 24; 6, 14. — Vgl. Tirinus ad Marc. 15, 14.

Kehren wir zurück zu unserm Psalm! Nach den Worten: „Es umgeben mich Hunde, eine Schaar von Frevlern umringt mich, welche durchbohrt haben meine Hände und meine Füße," fährt der Messias fort:

V. 18. „Ich zähle alle meine Gebeine: —
Jene schauen, sehen ihre Lust an mir."

Ich zähle — אֲסַפֵּר, nicht dinumeraverunt, wie die Vulgata, sondern numerarim, numerare possem — ich kann fast zählen alle meine Gebeine, da sie am Kreuze, gänzlich entblößt, so grausam ausgereckt sind, und ich durch so viele Leiden, Fasten, Nachtwachen fast einem Skelett ähnlich bin. — Man beachte den Gegensatz: „während ich, ein Wurm (V. 7.), ein gestaltloser Mann der Schmerzen (Isai. 53, 2. 3.), an allen meinen aufgelöseten Gliedern und Gebeinen (oben V. 15.) so grausam ausgereckt am Kreuze hange, daß ich alle meine Gebeine zählen könnte, ja in Wirklichkeit jetzt, in diesen Leidensstunden, von Allen verlassen, ganz beschränkt auf mich allein, nur dieses einzige traurige Geschäft, gewissermaßen diese einzige einsame Unterhaltung habe, daß ich sie zähle: schauen Jene — הֵמָּה — mit großem Entzücken, mit Hohnlachen, mit wildem Vergnügen nach mir hin, betrachten mich mit Lust, daß endlich ihr lange gehegter Wunsch, mich am Kreuze zu haben, erfüllet ist, und können sich an mir und meinen Leiden nicht satt sehen." Von diesem Hinschauen heißt es als genauer Commentar zu unserer Stelle: „Et stabat populus *spectans* — ϑεωρων —, et *deridebant* eum principes cum eis etc." Luc. 23, 35. Die Zusammenstellung der beiden Zeitwörter רָאָה und נָבַט, mit בְּ con-

struirt, dient zur Verstärkung und Emphasis: mit Lust, mit unersättlicher Lust ansehen. Da übrigens das Zeitwort נָבַט auch die Bedeutung hat: aufmerksam hinsehen (Genes. 19, 17. 26. von Lot's Weib), so liegt in unserer Stelle zugleich die aufmerksame Beobachtung des Heilandes von den Soldaten, die ihn gekreuzigt hatten: „Et sedentes *servabant* eum ibi — ἐτήρουν —, Matth. 27, 36. Sie gaben Acht auf ihn, bewachten ihn, damit er nicht entkäme (Basil., Euseb. v. Cäsarea), nicht von den Jüngern weggenommen würde (Orig., Euthym. bei Calmet); besser noch wohl: sie beobachteten ihn, was er nun wohl mache, ob etwa Hülfe von Oben komme, was er sprechen, wie er sterben werde u. s. w., also ein Beobachten mit Neugierde und zugleich mit hämischer Lust.

Aus unserer Stelle ergibt sich klar, daß von einem längeren Betrachten eines nicht entkommen Könnenden die Rede ist, also nicht etwa von David, fliehend vor Saul oder Absalon. — Wiederum: wie möchten die Worte: „ich zähle alle meine Gebeine," auf Israels Volk in der Gefangenschaft, oder in seinem Elende nach Jerusalems Zerstörung, angepaßt werden können?

V. 19. „Sie theilen meine Kleider unter sich,
Und über mein Gewand werfen sie das Loos."

Wer kann bei diesen Worten an den verfolgten David, oder an das im Elende seufzende jüdische Volk denken?

Meine Kleider — meine Oberkleider, zunächst das Pallium (בֶּגֶד), welches viereckig war und leicht in gleiche Theile zertheilt werden konnte; Gewand (לְבוּשׁ), die untere Tunica ohne Naht, daher sie nicht füglich getheilt, sondern nur verloset werden konnte. „Die zum Kreuzestode Verurtheilten wurden nach der Errichtung des Kreuzes ganz entkleidet. Dieses haben sich die älteren Kirchenlehrer auch bei Jesus nicht anders gedacht (Augustin. de civit. Dei 16, 2. Ambros. L. 10. in Luc.). In jüngerer Zeit offenbarte die h. Birgitta, Jesus habe ein kleines Leintuch sich selbst mit umbinden helfen" (Revelat. l. 4. c. 70.). S. Allioli polit. Alterth. §. 84. — Alles dieses: daß er von dem umstehenden Volke so schadenfroh und mit frecher Lust angeschauet, von den Soldaten, die ihn gekreuziget hatten, beobachtet wird, so wie ferner auch, daß diese letzteren, denen seine Kleidungsstücke zufielen, seine Kleider unter sich vertheilen, sein Gewand verlosen, schauet der Heiland vom Kreuze herab; die Form der Offenbarung, die der Psalmist empfing, ist in der Weise (wie überhaupt

der ganze Psalm) eingekleidet, als ob der Heiland dieses, was er nur schauete, selber ausgesprochen habe. Die Vertheilung der Kleider, die Verlosung des Gewandes Jesu berichten alle vier Evangelisten: Matth. 27, 35. Marc. 15, 24. Luc. 23, 34. Joh. 19, 23. 24. Letzterer, welcher beim Kreuze anwesend war, berichtet am genauesten darüber: „Seine Kleider — vestimenta — ἱματια — theilten sie in vier Theile, jeglichem Soldaten einen Theil. Die Tunica — χιτων — war aber ohne Naht — inconsutilis, desuper contexta per totum. Sie sprachen also zu einander: Die wollen wir nicht zertheilen, sondern das Loos über sie werfen, wessen sie sein soll.“ — Matthäus und Johannes citiren bei dieser Gelegenheit unsere Stelle: es sei also geschehen, damit (ἱνα) diese erfüllet würde. — Coccejus bemerkt, daß Jesus auch diese große Schmach der gänzlichen Entblößung habe erdulden wollen, um sie dem Stolze, der Vergnügungssucht, wodurch wir gesündigt haben, entgegenzusetzen und über diese Laster zu siegen, wobei er sagt, der Apostel habe auf diese Entblößung Christi angespielt Col. 2, 15., welche Stelle er gibt: „*Exuens se* (ἀπεκδυσαμενος), principatus et potestates prostituit publice, triumphans de ipsis in se ipso.“ Uebrigens scheint auch die Entblößung Christi, ebenso wie sein Leiden am Kreuzholze, in innigster Verbindung mit der ersten Sünde zu stehen. Nach der Sünde erst merkten Adam und Eva, daß sie nackt seien, und vor Scham verbargen sie sich. Sie, durch die Sünde von der Unschuld und heiligmachenden Gnade entblößt geworden, empfanden nun die Scham und Schmach ihrer Nacktheit, die sie vordem, in der Unschuld und Gnade stehend, nicht empfunden hatten (Genes. 3, 7—11. coll. 2, 25.). Durch Christi Entblößung sind wir mit der Gnade wieder umkleidet, ist unsere schmachvolle Nacktheit (im geistigen Sinne —) wieder bedeckt, oder vielmehr, haben wir wieder die Macht erhalten, mit der Gnade umkleidet zu werden. Daher die Ausdrücke: „Leget an die Waffen des Lichtes . . . ziehet den Herrn Jesum Christum an,“ Röm. 13, 12—14. „So viele von euch getauft sind in Christo, die haben Christum angezogen,“ Gal. 3, 27. „Leget ab den alten Menschen, der sich verdirbt durch verführerische Lüste, und ziehet an den neuen Menschen, nach Gott geschaffen in wahrhafter Gerechtigkeit und Heiligkeit,“ Eph. 4, 22—24. Col. 3, 9. 10., damit wir beim Ausscheiden aus dieser Welt bekleidet, und nicht bloß erfunden werden, II. Cor. 5, 3., damit wir die glänzende Seide — die Gerechtigkeit der Heiligen — auf ewig tragen, Apok. 19, 8. cf. 7, 14; 3, 17. 18; 16, 15. — Die Erklärung

De Wette's: „Sie — meine Verfolger und Feinde — rechnen so sicher darauf (auf meine Kleider), daß sie schon (im Geiste?) meine Spolien unter sich theilen, oder: sie haben mich ausgeplündert als besiegten Feind" — zerfällt in sich selbst, durch Betrachtung alles Vorhergehenden, das ja sämmtlich unter den Augen des Leidenden geschieht, als willkührliche Deutung der klaren Worte.

Nach dieser bisherigen Schilderung dessen, was an ihm geschehen ist, und was um ihn her vorgeht (V. 13—19.), eingekleidet in die Form eines an Jehovah gerichteten Vortrages, gewissermaßen um ihn mit seinen Leiden bekannt zu machen, kehrt der Messias zurück zum Bitten und Flehen (vgl. V. 12.), daß Jehovah ihm helfe und seine Seele bald durch den Tod zu sich nehme.

V. 20. „Du aber, Jehovah, sei nicht fern;
Meine Stärke, zu Hülfe eile mir!"

Jehovah, und meine Stärke (אֱיָלוּתִי) stehen erklärend zu einander. — Der in V. 12. angegebene Grund: „denn Noth, die Todesnoth, ist nahe, denn kein Helfer ist da," muß hier wieder ergänzt werden. In welcher Weise Jehovah helfen soll, sagt der Messias im folgenden

V. 21. „Nimm hinweg meine Seele vor dem Schwerte,
Und vor der Hand des Hundes mein Leben!"

Die Grundbedeutung des Zeitworts נָצַל (im Kal ungebräuchlich) ist — herausziehen, Vulgata: erue; also: die Seele aus dem Körper ziehen, hinwegnehmen (im Piel und Hiph.). Vor dem Schwerte — מֵחֶרֶב: die Präposition מִן aus, von, vor, vor weg, bedeutet bei den Begriffen: sich verbergen, hüten, defendere, custodire, daß man die Gefahr vermeiden, sich von ihr entfernen will, damit man von derselben nicht erreicht werde [Gesen. Lex. מִן 2. a.][1]). Eben dieses ist die Bedeutung in unserer Stelle. Der Messias bittet Jehovah, seine Seele zu erretten vor dem Schwerte, sie vor demselben rettend hinwegzunehmen, zu sich zu nehmen. Eine andere Bedeutung des מִן ist „vor," von der Zeit genommen. So steht es Prov. 8, 23:

1) Dieselbe Bedeutung hat das *a* framea der Vulgata, wobei zu vergleichen: ut animas nostras . . . *ab* aeterna damnatione *eripias* — daß du unsere Seelen vor der ewigen Verdammniß bewahren wollest, — damit sie in dieselbe nicht hineingerathen. Wer in derselben ist, kann aus derselben nicht mehr befreiet werden.

מֵרֹאשׁ מִקַּדְמֵי־אָרֶץ = „vor dem Anfang, vor dem Beginn der Erde," wie es vom Heilande erklärt wird: προ του τον κοσμον εἶναι, *antequam* mundus esset, und: προ καταβολης κοσμου — *ante* constitutionem mundi, Joh. 17, 5. 24. vgl. 8, 58: πριν Ἀβρααμ γενεσϑαι — *antequam* Abraham fieret; und Matth. 25, 34. Beide Bedeutungen des מִן treffen in unserer Stelle zusammen: Nimm hinweg meine Seele vor dem Schwerte — damit dasselbe mich nicht erreiche, so lange meine Seele noch in mir ist; und wiederum: ehe dasselbe mich erreicht. Beide Bedeutungen hat auch unser vor. Dasselbe gilt von dem zweiten Hemistich: und vor der Hand des Hundes mein Leben, d. i. damit diese Hand, die das Schwert, die Lanze führt (im ersten Hemistich), mich nicht erreiche, so lange das Leben noch in mir ist; damit dieses also eher entfliehe, ehe jene Hand mich erreicht. Klar und deutlich, genau den Worten nach bittet in diesem Verse der Heiland: daß Gott seine Seele, sein Leben eher hinwegnehmen möge, ehe er von der Lanze durchbohrt werde von der Hand des Hundes, d. i. des heidnischen Soldaten; daß er ihn also baldig sterben lassen, baldig von seinen Schmerzen und unaussprechlich großen Leiden ihn befreien möge. Daß dieses offenbar der Sinn dieser Bitte ist, ergibt sich daraus: 1., daß die Seele von dem Schwerte, der Lanze, ja nicht getroffen werden, also nur darum gebeten werden kann, daß Gott die Seele vor dem Lanzenstich in die Seite des Heilandes hinwegnehmen möge; und 2., daß ein Hund keine Hand hat, also unter Hund nothwendig der heidnische Soldat verstanden werden muß, der mit einer Lanze die Seite des Heilandes durchbohrte — „unus militum" — sc. Pilati, Joh. 19, 34. Vgl. oben zu V. 17. — 3. Auch der Umstand, daß in unserm Verse Hund im Singular steht, bestätigt diese Deutung; der die Seite des Herrn durchstechende Soldat war nur Einer — unus — l. c.; die ihn gekreuzigt hatten, waren mehrere, nach Joh. 19, 23. vier Soldaten; daher oben V. 17. der Plural steht: Hunde — Frevler — welche meine Hände und Füße durchbohrt haben. — Coccejus sagt: Instabat Christo cuspis scrutatura latus. Non vult *hominis arbitrio* animam suam exhalare. Clamat ad Deum: *In manus tuas commendo spiritum meum!* atque ita animam deponit, vim cuspidis gladiique imminentis frustratus. Per synecdochen *gladius* pro omni telo acuminato.[1]). — „Mein Leben,"

1) Nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift läßt übrigens dieses erste Hemistich auch eine ganz allgemeine, weite Bedeutung zu, nämlich: „befreie meine

genau: meine einzige — יְחִידָתִי — als Synonym zu Seele, vgl. Richt. 11, 34. Auch geben Manche: meine einsame, vgl. V. 2. Am besten nimmt man das Wort als gleichbedeutend mit „Leben“ (das hebräische Femininum in neutraler Bedeutung: mein Einziges, Liebstes, Bestes, was ich habe = mein Leben. Vgl. Ps. 15, 9: כְּבוֹדִי meine Herrlichkeit, mein Herrliches = meine Seele). — Den ganz allgemeinen Sinn in unsern Vers legen: „errette mich von jeder Gewaltthat, von Seiten der Gewaltthätigen,“ scheint offenbar den Worten nach zu wenig zu sein, heißt den Sinn verflachen. Näher und richtiger könnte man umschreiben: errette mich von einem gewaltsamen Tode durchs Schwert (oder Beinbrechen. Letzteres durfte an dem Heilande, als dem für unsere Sünden geopferten Osterlamm, nicht geschehen, da dieses an dem typischen Osterlamm nicht geschehen durfte, Exod. 12, 46. Joh. 19, 36.). Die Kreuzigung als solche sollte ihm den Tod bringen, nicht eine neue hinzukommende Gewaltthat; er sollte leiden, bis er den Kelch des Leidens, und zwar eben in Folge der Kreuzigung, bis auf den letzten Tropfen ausgeleert habe; durch ein gewaltsames äußeres Mittel sollte diese seine Leidenszeit nicht abgekürzt werden; nur in Folge der Leiden der Kreuzigung sollte er sterben, dann war das Opfer vollkommen und er konnte nun sagen: Es ist vollbracht! — Vgl. den folgenden Vers.

V. 22. „Bewahre mich vor dem Rachen des Löwen,
Und vor den Hörnern der Büffel errette mich.“

Das מִן in derselben Bedeutung, wie V. 21: bewahre, errette mich, daß ich in die Gewalt des Löwen u. s. w. nicht komme. Im zweiten Hemistich steht die 2. Person Präteriti עֲנִיתָנִי du hast mich errettet, welche Manche ohne weiteres als 2. Person Futuri = Imperativ nehmen: errette mich (עָנָה antworten, erhören, prägnant: erhöre mich, dadurch daß du mich errettest; antworte auf meine Bitte durch Errettung). Andere (Coccejus) halten die Form des Präteriti fest, geben das (וְ) mit: nachdem, in der Weise: bewahre mich nun

---

Seele aus den scharfen, stechenden, schmerzvollen Leiden (durch den Tod).“ In dieser Bedeutung kommt Schwert vor bei Zach. 13, 7: „Schwert, mache dich auf über meinen Hirten, und über den Mann meiner Gemeinschaft.“ Vgl. Lilienthal zu der Stelle, wo er als Belege dieser allgemeinen Bedeutung die Stellen: Jsai. 27, 1. Jerem. 12, 12. Ezech. 21, 9. Luc. 2, 35. citirt.

noch vor dem Rachen des Löwen, nachdem du vor den Hörnern der Büffel (Einhörner) mich errettest hast. Ersteres scheint einfacher und richtiger, ist weniger gesucht. — Unter dem Löwen haben wir hier den Teufel zu verstehen, wovon der Apostel Petrus sagt: daß er umhergehe wie ein brüllender Löwe, suchend, wen er verschlinge (ad „Rachen"), I. Petr. 5, 8. Wohl hat dieser, der Fürst dieser Welt, nichts am Heilande, Joh. 14, 30; er hatte ihn, den Versucher, überwunden, Matth. 4. Da der Heiland aber am Kreuze mit den Sünden der ganzen Welt beladen, ja für uns zur Sünde und zum Fluche gemacht worden war (Isai. 53. II. Cor. 5, 21. Gal. 3, 13.) und die durch den Teufel in die Welt gekommene Sünde büßen und den Tod erdulden mußte: so erscheint diese Bitte des Heilandes nicht so ungereimt, als sie auf den ersten Anblick erscheinen möchte. Darum sagt der Heiland am Ende: „Vater! in deine Hände empfehle ich meinen Geist;" was nur ein anderer — positiver — Ausdruck ist von diesem negativen: „Bewahre mich vor dem Rachen des Löwen!" Wenn Gott seine Seele in seine Obhut nimmt, so ist sie vor dem Teufel gesichert. „Orat videlicet," sagt Coccejus, „ut ipsum liberet a reatu, a maledictione, a potestate diaboli, a morte, per resurrectionem ex mortuis." Vgl. Hebr. 2, 14. — Büffel — רֵמִים — die Vulgata: Einhörner (a cornibus unicornium), was auch Andere geben. Vgl. Job. 39, 9—12. Büffel scheint wegen V. 13. besser zu passen. Die remim sind Thiere von ungemeiner Wildheit und Stärke, bezeichnend die Wuth und Stärke der Feinde, der Hohenpriester, Schriftgelehrten und des wüthenden Volkes. In Beziehung auf dieses zweite Hemistich sagt Coccejus: „Responsum sibi ait (nach seiner Deutung des עֲנִיתָנִי postquam exaudisti me), cum inter illos — monocerotes — esset (sive: orat), scilicet ut non modo ossa non frangerentur (quamquam hoc ad canem — militem — pertinebat, sed jussu monocerotis efficiendum), sed et Pilatus corpus ejus concederet sepulturae, neque pateretur deinceps ullum Monocerotem — hominem saevum — in corpus ejus saevire. Cum Christus dixit: *Consummatum est,* hoc ipsum etiam satis significat, jam non esse ulterius homini ulli permissum, in eum saevire." Bemerken wir, wie ganz systematisch Alles auf einander folgt: erst bittet der Heiland Jehovah, ihm nahe zu sein in seiner Todesnoth, V. 20. coll. V. 12; dann, ihn eher sterben zu lassen, als das Schwert, die Lanze, ihn treffe, damit er freiwillig, in Folge seiner durch die Kreuzigung allein ihm verursachten Leiden, und

nicht „hominis arbitrio“ sterbe, V. 21; darnach, daß er vor der Gewalt des Teufels, der ersten Ursache seiner Leiden, seines Todes, ihn bewahre; endlich, daß er seinen entseelten Leib nicht der ferneren Mißhandlung seiner wüthenden und erbitterten starken Feinde überlasse, ihn bewahre vor dem zur Erlösung nicht mehr gehörenden Beinbrechen nach seinem Tode, durch welchen sie vollkommen vollbracht sei, und vor dem ehrlosen Einscharren seines Leichnams in ein für Verbrecher bestimmtes Grab, V. 22. Vgl. Isai. 53, 9: „Man bestimmte mit den Gottlosen sein Grab; aber bei einem Reichen ist er in seinem Tode: dieweil er kein Unrecht gethan, und Betrug nicht in seinem Munde war.“ Mit Christi Tode hörte seine Erniedrigung und Schmach vollkommen auf; nach seinem Tode sollte keinerlei Schmach und Mißhandlung mehr ihn treffen.

### 3. Theil.

Von nun an läßt der Psalmist den Messias zu Dankgelübden übergehen für die Erhörung seiner Bitten, deren er im voraus gewiß ist; vgl. Joh. 11, 41. 42., wo der Heiland noch vor der Auferweckung des Lazarus sprach: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhöret hast. Ich weiß, daß du mich allezeit erhörest.“ — Zunächst aber muß, zum Verständniß dieses 3. Theiles, die Gewißheit des Messias, daß er im Tode, der im 2. Theile ihm nahe und sicher ist, nicht bleiben, daß er vom Tode wieder auferstehen werde, vorausgesetzt und somit müßten zur Vervollständigung die Verse 9. und 10. des 15. Psalmes zwischen diesen 2. und 3. Theil eingeschaltet gedacht werden.

V. 23. „Ich will erzählen deinen Namen meinen Brüdern:
Mitten in der Versammlung will ich dich preisen.“

Nachdem ich auferstanden sein werde, will ich dieses, und will es mit freudigem Danke thun. Ich will erzählen — אֲסַפְּרָה mit ה parag. ist cum emphasi zu nehmen: freudig will ich erzählen, will ich deinen Namen bei meinen Brüdern verherrlichen, vgl. Ps. 2, 7; 44, 18. Dagegen Ps. 21, 18. — Schon vor seinem Leiden hatte der Heiland seinen Vater verherrlichet, wie er sagt: „Ich habe dich auf Erden verherrlichet. Ich habe das Werk vollendet (anticipando gesagt), das du mir zu vollbringen übergeben hast . . . Geoffenbaret habe ich deinen Namen den Menschen, die du mir von der Welt

gegeben hast," Joh. 17, 4. 6. Aber auch sagt er l. c. V. 26. genau in Beziehung auf unsere Stelle: „Ich habe ihnen deinen Namen kund gethan, und werde ihn kund thun (nach meiner Verherrlichung V. 5.), damit die Liebe, womit du mich geliebt hast, in ihnen sei, und ich in ihnen (damit dein Name durch die Erkenntniß dieser Liebe verherrlichet werde)." Er selbst will noch den Namen seines Vaters seinen Brüdern — Jüngern — erzählen in den Tagen nach seiner Auferstehung bis zu seiner Himmelfahrt, wo er mit ihnen vom Reiche Gottes redete, Apgsch. 1, 3., und ihnen dann den Auftrag gab, daß sie nun, an seiner Statt, nach Empfang der Verheißung des Vaters, des h. Geistes, den Namen des Vaters allen Menschen verkündigen sollten (vgl. „Qui facit per alium, est perinde, ac si faciat per se ipsum," Reg. jur. LXXII.). Sie sollen den Völkern die Herrlichkeit Gottes verkünden, Isai. 66, 19. vgl. 52, 15. Luc. 2, 14., damit diese den einzigen wahren Gott erkennen, und den er gesandt hat, Jesum Christum, Joh. 17, 3. In gleicher Weise verhält es sich mit den Stellen, worin Jehovah zum Messias sagt: „Ich mache dich zum Licht der Heiden, daß du mein Heil seiest bis an die Grenzen der Erde," Isai. 49, 6; 42, 6; „die Inseln harren auf sein Gesetz," 42, 4; „die Wurzel Jesse's (der Messias) wird stehen zum Panier den Völkern," 11, 10; „lumen ad revelationem gentium," Luc. 2, 32. ꝛc. Alles dieses war der Heiland durch die Apostel, welche sein Evangelium, sein Licht in seinem Auftrage den Völkern bringen sollten zur Verherrlichung Gottes (vgl. Marc. 16. Matth. 28. Apgsch. 13, 47. coll. Isai. 49, 6; Apgsch. 9, 15; 22, 21; 26, 17 ff. Röm. 1, 5.). In demselben Sinne sagt der h. Paulus, daß er nichts anderes lehre, als was Moses und die Propheten vorhersagten, daß es geschehen werde: daß nämlich Christus leiden, daß er, der Erste aus der Auferstehung der Todten, Licht verkünden werde dem Volke und den Heiden," Apgsch. 26, 23. Er also, der Auferstandene von den Todten, werde Licht verkünden — was er doch nur durch die Apostel, nicht durch sich selber that; und so muß die Auferstehung Christi, die der Apostel den Worten: daß er den Heiden Licht verkünden werde, vorhersetzt, in unserer Psalmenstelle nothwendig vorausgesetzt werden; und ohne daß Christus von den Todten auferstanden wäre und seinen Jüngern den Namen seines Vaters abermals verkündet (Joh. 17, 26.) und sie zur Verkündigung desselben ausgesandt hätte, würden sie ihn den Menschen nicht verkündet haben. — „Meinen Brüdern:" zunächst sind mit diesem erhebenden Namen die

Apostel gemeint, die er vor seinem Leiden seine Freunde (Joh. 15, 14. 15.), nach seiner Auferstehung aber seine Brüder nannte, wie er zu Maria Magdalena sprach: „Gehe hin zu meinen Brüdern und sage ihnen" u. s. w. Joh. 20, 17. vgl. Matth. 28, 10. I. Cor. 15, 6. Nicht aber die Apostel allein, sondern auch wir, alle durch Christus Erlöseten, sind seine Brüder geworden, da wir nämlich durch sein, des Sohnes Gottes, Leiden — Kinder Gottes geworden sind, Gal. 4, 5. Eph. 1, 5. ꝛc. Als der Sohn Gottes Mensch wurde, ging er ein in unser Geschlecht, ward er wie einer aus uns; als er zu unserer Erlösung litt, starb und auferstand, machte er uns zu seinen Brüdern, indem er uns zu Kindern Gottes, seines Vaters, machte und sein Vater und sein Gott nun auch in Wahrheit wieder unser Vater und Gott ist Joh. 20, 17. Nach unserer, der Feinde Gottes und Kinder des Zornes, Versöhnung (Röm. 5, 10. Eph. 2, 3.), nach Aufhebung des früheren alten, und nach Herbeiführung des glücklichen neuen Verhältnisses tritt auch ein neuer so innig mit Gott und Christus uns vereinender Name ein; darum ist auch Christus der Erstgeborne aus vielen Brüdern, Röm. 8, 29., denn vorher, wo wir noch nicht Kinder Gottes waren, waren wir auch noch nicht Brüder Christi; daher sind die folgenden Worte des Apostels proleptisch zu nehmen: „Er mußte in Allem seinen Brüdern (d. i. welche seine Brüder werden sollten) gleich werden, damit er mitleidig, ein treuer Hoherpriester vor Gott würde, Hebr. 2, 17. Ueber diese rührende Herablassung des Sohnes Gottes zu uns sagt der Apostel mit Anführung unserer Psalmenstelle: „Er schämte sich nicht, sie — die durch ihn Geheiligten, seine Brüder zu nennen, da er sagt: Ich will verkünden deinen Namen meinen Brüdern," Hebr. 2, 11. 12. Diese sind dann „das Volk und die Heiden" = die aus den Juden und Heiden, die nun seine Brüder geworden, bestehende Kirche oder „große Versammlung" (Apgsch. 26, 23.). — „Mitten in der Versammlung will ich dich preisen" — d. i. mitten unter denen, die in meinem Namen versammelt sind in den gottesdienstlichen christlichen Versammlungen, wo ich mitten unter ihnen bin, Matth. 18, 20. coll. 28, 20. In seinem Namen sollen wir den Vater bitten, Joh. 16, 23; durch ihn sollen wir unsern Preis und Dank dem Vater darbringen: „Ihm sei Ehre in der Gemeinde durch Jesus Christus auf alle Geschlechter von Ewigkeit zu Ewigkeit," Eph. 3, 21. Vgl. 5, 20. Röm. 1, 8; 16, 27. Col. 3, 17. Und so thut dieses immerdar die Kirche; durch Christus bringt sie dem Vater Preis und

Dank dar, da sie sich nicht für würdig hält, sich direkt, sondern durch den **Mittler** zwischen Gott und den Menschen (I. Tim. 2, 5.), an den Vater zu wenden, der ihm dann unsern Preis und Dank zu den Füßen seines Thrones legt und somit es erfüllet: „mitten in der Gemeinde will ich dich preisen." Vgl. den Anfang der Präfationen: „Vere dignum et justum est, aequum et salutare: *nos* Tibi semper et ubique gratias agere, Domine, sancte Pater, omnipotens, aeterne Deus, *per Christum Dominum nostrum.*"

Dieser 23. Vers beweiset wiederum deutlich, daß das Subject des Psalmes das jüdische Volk nicht sein könne, welches nach der Errettung aus dem jetzigen Elende den Namen Gottes seinen Brüdern verkünden werde, da ja „das Volk" und „seine Brüder" identisch, eine und dieselbe moralische Person wäre: ich, das Volk, will dem Volke (= mir selbst) den Namen Gottes verkünden. Ueberhaupt lassen alle Ausdrücke des Psalmes nur auf eine einzelne Person schließen, vgl. auch den folgenden Vers (s. Coccejus in der Einl. zu dem Ps.).

Im folgenden Verse fordert der Messias alle Gott Fürchtenden zum Lobe Gottes auf, weil er ihn erhört habe.

V. 24. „Die ihr Jehovah fürchtet, preiset ihn;
Ihr alle vom Saamen Jakob's, ehret ihn,
Frohlocket vor ihm, ihr alle vom Saamen Israels.

V. 25. Denn nicht verwarf, und nicht verschmähete er das Elend des Elenden,
Und nicht verbarg er sein Angesicht vor ihm,
Und als er rief zu ihm, hörte er."

Nicht allein ich will Jehovah preisen, daß er, wo ich in meinem Elend zu ihm rief, mich erhörte (V. 23. 25.), sondern auch alle Gottesfürchtigen, alle Frommen von Jakob's, von Israels Saamen, sollen ihn deswegen preisen (V. 24. 25.). Der Vers 25. gehört zu beiden vorhergehenden Versen als deren Grund. Wiewohl während seines Leidens von Gott verlassen (V. 2. 3.), ein Wurm, ein Spott der Menschen (V. 7. 8.), wurde der Messias in Beziehung auf seine letzten Bitten um Beistand im Todeskampfe, um baldigen Tod u. s. w. (V. 12. 20—22.) von Gott erhört „wegen seiner Ergebung," Hebr. 5, 7. — **Alle vom Saamen Jakob's — Israels** — sind zunächst alle aus Israels Volke, das der Heiland zunächst erlösen, selig machen, und als ihr König in Jakob's (= Israels) Hause herrschen

sollte, Matth. 1, 21; 15, 24. Joh. 11, 51. 52. — Luc. 1, 32. cf. Joh. 19, 19. Auch galt für Israel zunächst die Ausgießung des h. Geistes, Apgsch. 2, 38. 39. — Zugleich aber und zwar aus dem Grunde, weil das Heil von den Juden herkommt, weil aller Segen des messianischen Reiches von dort ausgeht (Joh. 4, 22. Isai. 2, 2—4. Luc. 24, 47. Apgsch. 1, 8.), sind unter den aus Jakob's, Israels Saamen zu verstehen alle auf der ganzen Erde der Kirche Christi Angehörenden; oder vielmehr: Israels Saame ist Typus von allen diesen, so wie Sion Typus ist von der christlichen Kirche, die von dort ausging; die Frommen aus allen Völkern (und nur an der Frommen Lob hat Gott Wohlgefallen) sind das wahre Israel Gottes, Gal. 6, 16; ebenso wie nicht nur Diejenigen Abraham's Kinder sind, die dem Fleische nach von ihm abstammen, sondern die aus allen Völkern, die Abraham's Glauben haben, Röm. 4, 16. coll. 9, 6. 7. Matth. 3, 9. Weiter unten wird nun auch von allen Familien der Heiden gesagt, daß sie Gott anbeten werden. — „Die ihr Jehovah fürchtet, preiset ihn“ — im Hebräischen das Zeitwort הַלְלוּהוּ. Und siehe! wie wörtlich wird dieses erfüllt in der ganzen christlichen Kirche auf dem ganzen Erdboden, namentlich in der österlichen Zeit, wo wegen der Auferstehung Christi, womit unsere Stelle in innigster Verbindung steht, das frohe Hallelujah erschallet! — Vgl. Geier.

V. 26. „Von dir kommt es, daß mein Loblied erschallet
in großer Versammlung: —
Meine Gelübde will ich zahlen vor denen, die ihn
fürchten.“

מֵאִתְּךָ = *de penes te;* darnach ist nicht der Sinn: von dir soll mein Loblied erschallen = dich will ich preisen, wie V. 23; sondern: von dir rührt es her, daß mein Lob erschalle, da du mein Elend nicht verschmähet, mein Flehen erhört (V. 25.), mich demnächst verherrlichet, von den Todten auferwecket hast. Nun, da in Folge dieser Erhörung, in Folge meiner Auferstehung und Verherrlichung, die „große Versammlung,“ die Kirche, gestiftet ist (nach Ausgießung des h. Geistes über die Apostel, Joel. 2.), nun ist durch dich, als causa efficiens, es mir möglich geworden, daß in derselben mein Loblied erschalle — aus dem Munde der zahllosen Gläubigen auf der ganzen Erde, unter denen ich zugegen bin; mein Loblied, womit ich durch diese dich lobe und verherrliche, womit sie durch mich, in meinem Namen, dich verherrlichen. Vgl. die Erkl. zu V. 23. In diesem Sinne steht das

מֵאֵת in Ps. 117, 23: „A Domino factum est istud.“ — „Von dir rührt es her, daß“ u. s. w. hat aber einen noch umfassenderen Sinn: „von dir“ — dadurch schon überhaupt, daß du mich in die Welt gesandt hast zunächst zu deiner Wiederverherrlichung, und um diese zu erreichen, zur Belehrung, Erlösung und Heiligung der Menschen, von dir kommt es, daß u. s. w. Vgl. den Engelhymmus: Gloria in excelsis Deo! welche Verherrlichung Gott bereitet werden sollte durch die (und in Folge der) Erlösung der Menschen, welche principaliter des Vaters Werk ist. Vgl. auch das Wort Jesu: „Es kommt die Zeit, ja sie ist schon da, wo die wahren Anbeter Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten werden,“ Joh. 4, 23. — Die Verbindung der beiden Hemistiche ist nun folgende: Da von dir, in Folge meiner Errettung vom Tode, meiner Auferstehung, und meiner durch dich bewirkten Verherrlichung, es möglich geworden ist, daß eine zahlreiche Gemeinde gestiftet werde und durch mich dein Loblied in ihr, aus ihrem Munde — erschalle: so will ich nun auch meine Gelübde — dich fernerhin und stets zu preisen und zu verherrlichen, deinen Namen zu deiner Verherrlichung ferner kund zu thun, Joh. 17, 26. cf. 13, 31. — stets vor derselben, vor Allen, die dich fürchten, bezahlen. (Im ersten Hemistich ist, als Apostrophe, die Anrede an Jehovah gerichtet; im zweiten, wo Personenwechsel eintritt (: . . . die ihn fürchten), spricht der Messias, ohne die Anrede an Jehovah zu richten, für sich hin, wie in stillem Vornehmen, seine Bereitwilligkeit zur Abtragung seiner Gelübde aus, in der Weise: Von dir, o Gott, kommt es, daß mein Loblied erschalle in großer Versammlung (secreto: ja, ich will zahlen meine Gelübde u. s. w.). — Wenn der Messias sagt: „in großer Versammlung,“ so liegt implicite darin ausgesprochen, daß er eine große Versammlung, eine aus zahlreichen Mitgliedern bestehende Kirche haben werde, wie er dieses vorhersagt, Matth. 13, 31. 32. coll. Ezech. 17, 22. 23. cf. Matth. 28, 19. Apok. 7, 4. 9; 11, 15. Ps. 2, 8. Dan. 2, 35. 44. 45; 7, 13. 14. Isai. 2, 2—4. — „Die ihn fürchten“ sind dieselben, die im N. T. Heilige genannt werden, Röm. 1, 7. cf. Eph. 5, 26. 27. I. Petr. 2, 9. Vgl. besonders Apok. 19, 5.: „Lobsinget unserm Gott alle seine Knechte, die ihr ihn fürchtet, groß und klein,“ cf. Apgsch. 10, 35. Die Gott Fürchtenden, die Heiligen, sind nämlich die wahren, Gott wohlgefallenden Mitglieder der heiligen Kirche Jesu. Vgl. noch die Erkl. zu Isai. 11, 3. erster Satz, und Ps. 15, 3.

Anm. Das erste Hemistich kann den Worten nach auch den Sinn

zulassen: „von dir kommt es, daß mein Loblied erschalle“ — im passiven Sinne: daß ich gelobt, gerühmt werde in der großen Versammlung; so wie denn seine eigene Verherrlichung der Heiland vorhersagte Joh. 12, 23; 13, 31. 32; 5, 23; und nach dem h. Paulus in Christi Jesu Namen Aller Kniee sich beugen und Aller Zungen bekennen sollen, daß der Herr Jesus Christus ist in der Herrlichkeit Gottes des Vaters, Phil. 2, 9—11., wo denn die Verherrlichung Christi als nach seiner Erniedrigung folgend dargestellt ist, wie auch in unserm Psalm und Ps. 15. Vgl. Ps. 71, 9—11. 17. Isai. 52, 15. Apok. 5, 9—13. — Einen noch andern Sinn gibt Coccejus: „A te est gloriatio mea, q. d. gloriaturus sum de iis, quae sub regno meo . . . efficiam ad gloriam tuam. A te est, ut audeam gloriari.“ Doch kommt dieser Sinn meist mit dem oben gegebenen überein.

In den folgenden Versen 27—32. werden die seligen Folgen der Erlösung durch Christi Tod für die Menschheit geschildert.

V. 27. „Essen werden die Armen, und gesättiget werden;
Preisen werden Jehovah, die ihn suchen;
Leben wird euer Herz in Ewigkeit.“

Drei Glieder — drei Gedanken: 1. Sättigung der Armen; 2. Lobpreisung Gottes; 3. Leben für die Erlöseten.

1. „Es werden essen die Armen (עֲנָוִים), und gesättiget werden“ — d. i. von der geistigen Speise der Lehre und der durch Christi Leiden und Auferstehung erworbenen Gnadenfülle des Christenthums. Aehnlich ladet die himmlische Weisheit zum Vernehmen, zum Verkosten ihrer Unterweisungen ein unter dem Bilde von Speise und Trank, Prov. 9, 1—6. Darum vergleicht der Heiland das Himmelreich, seine Kirche, bald mit einem Hochzeitsmahle, wo Alles bereit ist, Matth. 22, 1 ff., bald mit einem Abendmahle, Luc. 14, 16 ff. cf. Apok. 3, 20. Ein anderes ähnliches Bild der Lehren und der Geistesgaben des Christenthums ist das des lebendigen Wassers, Joh. 4, 13. 14; 7, 37—39. cf. Isai. 12, 3; 44, 3. Wer zu Christus, der das Brod des Lebens ist, kommt, den wird nicht hungern; und wer an ihn glaubt, den wird nimmermehr dürsten, Joh. 6, 35. Auch die Erfüllung des Willens Gottes ist Speise, Joh. 4, 35. coll. Matth. 4, 4. Das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit verschafft Sättigung, Matth. 5, 6. Die Freuden und Wonnen des Himmelreiches dort oben werden ebenfalls unter Bildern von Speise und Trank dargestellt, Matth. 8, 11. Apok. 2, 7. 17; 3, 20; 21, 6; 22, 2. 17; 7, 16. 17; 19, 9. An das h. Abendmahl (Joh. 6.) ist in

unserer Stelle zunächst nicht zu denken, ebenso wenig wie Matth. 22, 1 ff. Luc. 14, 16 ff. Man darf in die Stelle nicht mehr hineintragen wollen, als dem Buchstaben nach darin liegt. — „Die Armen" — עֲנָוִים. Christus selbst ist der Arme, der Elende (עָנִי V. 25.), der Verachtete, Isai. 49, 7; 53, 3., eben weil der Arme verachtet wird, Ekkli. 13, 28. 29. Christus hatte nicht, wohin er sein Haupt hinlegen konnte, Luc. 9, 58., und um unsertwillen war er arm geworden, II. Cor. 8, 9. Darum pries er auch die Armen (und Sanftmüthigen, welche Begriffe nahe verwandt sind und im Hebräischen durch dasselbe Wort ausgedrückt werden) selig, Matth. 5, 3. 4. Die Armen sind vermöge ihres Standes am meisten geeignet, das arme Leben Jesu nachzuahmen, in aller Sanftmuth und Demuth dem verachteten und leidenden Jesu nachzufolgen, die Leiden und Trübsale geduldig zu ertragen, da ihr ganzes Leben eine Entbehrungs- und Leidensschule ist, wie das Leben Jesu, und sie die tausendfachen, vom Reichthume dargebotenen, von Christus und seinem Reiche ablenkenden Lüste und Vergnügen nicht kennen. Sie nehmen mit Freuden und treuem Glauben das Wort Christi an. Daher ist Christus so recht eigentlich und κατ' ἐξοχὴν gekommen, den Armen das Evangelium zu predigen, das Brod des Lebens zu brechen, Isai. 61, 1. Matth. 11, 5; ihnen Recht zu sprechen, ihr Sachwalter zu sein, Ps. 71, 4. 12—14. Darum kam auch fast nur das arme, verachtete, verlassene Volk zu ihm und glaubte an ihn, Matth. 9, 35. 36. Joh. 7, 48. 49., und dieses Volk, das wie Schaafe ohne Hirten war, fand und findet bei ihm, ihrem guten Hirten, als seine ihm so theure Heerde, reiche Weide, Joh. 10, 9. — Unter Armen sind dann auch überhaupt zu verstehen alle Preßhaften, Leidenden, die unter den Armen als solchen auch zumeist sich finden; so wurden mit den Armen die Krüppel und Lahmen und Blinden zum großen Abendmahl geladen, Luc. 14, 21; und die Mühseligen und Beladenen ruft der Herr zu sich, sie zu erquicken, Matth. 11, 28. Die Armen sind auch die Kleinen, die Demüthigen, Prov. 9, 4. Matth. 11, 25. cf. 19, 14. Marc. 10, 15. Noch ferner sind die Armen, die Elenden, die Sünder, welche zu suchen und selig zu machen der Sohn Gottes gekommen ist, Matth. 9, 10. 12. 13. Alle diese Armen reich zu machen — sie zu sättigen mit himmlischen Gütern — das war das Werk, die Folge des Werkes Jesu, II. Cor. 8, 9. coll. Luc. 1, 53. — Nicht als ob die Reichen und Mächtigen ganz ausgeschlossen sein sollten; auch die Reichen sollen ihren Antheil haben, unten V. 30; viele Könige werden Jesum bekennen und anbeten, Ps. 71, 9—11.

Isai. 52, 15; 53, 12; 60, 3. Apok. 21, 24. Doch aber ist es, wegen der Reize und Versuchungen des Reichthums, schwer, daß ein Reicher ins Himmelreich komme, Matth. 19, 21—24. cf. 13, 22. Luc. 16, 19—25. I. Tim. 6, 6—10. 17. Der Reichthum verträgt sich nicht gut mit der Kreuztragung, Selbstverläugnung, Demuth, kurz mit dem schmalen Wege, der engen Pforte zum Leben, Matth. 7, 14. Die aber das Reich Gottes suchen, voll Hunger und Durst nach dessen Gerechtigkeit, die werden am Irdischen keinen Mangel leiden, Matth. 5, 6; 6, 33; arm an zeitlichen, sind sie reich, sind sie gesättigt an und von ewigen himmlischen Gütern hier und jenseits.

2. „Preisen werden Jehovah, die ihn suchen." Dieses zweite Glied steht mit dem ersten in Verbindung. Diese Armen, die den Herrn suchen — das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit; die nach dieser Gerechtigkeit hungert und dürstet und die deswegen gesättiget werden mit himmlischen Gütern und Gnaden, mit Gnade über Gnade aus der Fülle Jesu (Joh. 1, 16.) — diese werden, eben wegen der von Christus in so reicher Fülle empfangenen Gnaden, den Herrn preisen, wie Maria Luc. 1, 47 ff., darum weil er ihre Niedrigkeit angesehen, Großes an ihnen gethan, die Niedrigen erhöhet, die Hungrigen mit Gütern erfüllet hat. So sind es denn auch zumeist die Armen, welche die christlichen Versammlungen am eifrigsten besuchen, an den Lobpreisungen Gottes den regsten Antheil nehmen. — „Die ihn suchen," vgl. „*Quaerite* Dominum, dum inveniri potest," Isai. 55, 6; und Hebr. 11, 6: „Wer zu Gott kommen will, der muß glauben, daß er ist, und daß er denen, die ihn suchen, ein Belohner ist." Ohne daß wir Gott suchen, finden wir ihn nicht; wer ihn aber sucht, der findet ihn: „Suchet, und ihr werdet finden," Matth. 7, 7. Die ihn verachten, werden ihn später wohl suchen, aber nicht finden, Joh. 7, 34; 8, 21—24.

3. „Leben wird euer Herz in Ewigkeit." Darum, weil ihr gesättiget werdet mit geistigen Gütern; weil ihr Gott beständig suchet, darum wird euer Herz leben in Ewigkeit (als Apostrophe an die Armen und den Herrn Suchenden). Die Gottes Wort hören und bewahren, sind selig, werden den Tod in Ewigkeit nicht sehen, Luc. 11, 28. Joh. 8, 51. Die geistige Nahrung in allen Beziehungen, die von Christus erworbene Fülle der Gnaden führt, wohl verwendet, zum ewigen Leben, cum emphasi: zum ewigseligen, freudevollen Leben, Matth. 5, 3. 6; 8, 11. Joh. 4, 14; 6, 52—58. Apok. 2, 7; 22, 17. Die himmlische Weisheit spricht: „Qui me invenerit, inveniet vitam, et hauriet

salutem a Domino,“ Prov. 8, 35. Denn bei Gott ist die Quelle des Lebens, und in seinem Lichte werden wir das Licht schauen, Ps. 35, 10.

V. 28. „Es werden sich erinnern und zum Herrn zurückkehren alle Enden der Erde,
Und anbeten werden vor deinem Angesichte alle Geschlechter der Heiden;

V. 29. Denn des Herrn ist (nun) das Reich,
Und er ist der Herrscher unter den Heiden.“

In V. 28. ist die Bekehrung der Heiden geweissagt, ihre Bekehrung zum messianischen, zum Reiche Gottes, vgl. Ps. 71, 9—11. Isai. 2, 2—4; 42, 6; 49, 6; 52, 15; 53, 12; 60, 1—6; 66, 19 ff. Tob. 14, 8. 9. — Alle Enden der Erde (כָּל־אַפְסֵי־אָרֶץ) und alle Geschlechter der Heiden stehen synonym-parallel, vgl. Ps. 2, 8. Genes. 12, 3. ꝛc. — Sie werden sich erinnern — des Herrn und seines Namens und dessen, was sie ihm als dem einzigen wahren Gott schuldig sind. In dem Ausdruck: sie werden sich erinnern (יִזְכְּרוּ), liegt die Wahrheit ausgesprochen, daß vor dem Abfalle der großen Masse der Menschen von Gott zum Götzendienste sie alle eine wahre Erkenntniß Gottes gehabt und ihm allein gedient haben; nach so langer Zeit, in der sie den Götzen dienten, erwachen sie nun wie aus einem langen Schlafe (vgl. Röm. 13, 11 ff. Eph. 5, 14. I. Thess. 5, 6.) durch die Predigt der Apostel (oben V. 23.); es ist, als ob sie des so lange von ihnen vergessenen Gottes sich wieder erinnern, und ungesäumt verlassen sie die Götzen und kehren zu dem wahren Gott und zu seiner Anbetung zurück. Diese Rückkehr der Heiden zu Gott (auch in dem Worte יָשֻׁבוּ „sie werden zurückkehren,“ liegt es, daß die Heiden vordem Gott dienten), diese Anbetung Gottes auf der ganzen Erde, diese Wiederverherrlichung Gottes, die ihm vordem entzogen war, ist der Hauptzweck der Herabkunft des Sohnes Gottes und seines ganzen Wirkens und Leidens, vgl. Luc. 2, 14. Joh. 17, 4. 6. 26; 4, 23. Röm. 1, 5. cf. Malach. 1, 10. 11.

Der Vers 29. drückt den Grund von dem vorigen aus: denn jetzt, nachdem durch Christi Tod die Welt erlöset, das Reich des Teufels zerstört ist, dem der Sohn Gottes als der Stärkere die Beute nahm (Luc. 11, 22.), jetzt ist das Reich Gottes gekommen, wie denn der Vorläufer des Heilandes, der Heiland selbst und seine Apostel mit

den Worten ihre Predigt eröffnen: appropinquavit *regnum Dei*, *regnum coelorum*, Marc. 1, 15. Matth. 3, 2; 4, 17; 10, 7; 12, 28. vgl. 6, 10. 33; und jetzt ist das Reich wieder des Herrn, nicht mehr des Teufels, vgl. Col. 1, 13. coll. Apok. 11, 15. Vgl. noch Zach. 13, 2; 14, 9. — Das Reich ist des Herrn, Jehovah's, des Vaters, für den der Sohn es wiedererworben hat; es ist aber auch des Sohnes, dem jedoch diese Antheilnahme vom Vater gegeben wird, vgl. II. Kön. 2, 10. Ps. 2, 8. Dan. 7, 13. 14. Apok. 11, 15. Auch denselben Namen מוֹשֵׁל, der V. 29. Jehovah gegeben wird, hat der Sohn, der Messias, Isai. 16, 1. Mich. 5, 1. II. Kön. 23, 3. Vgl. auch I. Tim. 6, 15., wo der Vater heißt: „König der Könige, und Herr der Herrscher," mit Apok. 17, 14; 19, 16., wo der Sohn denselben Namen trägt. — „Unter den Heiden," d. i. unter denen, die ehemals Heiden waren, nun aber zu Gott und seinem Reiche bekehrt sind. Vgl. Mal. 1, 11.

V. 30. „Es werden essen, und anbeten alle Reichen der Erde,
Vor seinem Angesichte werden niederknieen alle Sterblichen,
Und der seine Seele nicht lebendig erhält."

Nicht allein die Armen (V. 27.) werden zum messianischen Reiche gelangen und von den geistigen Gütern desselben sich sättigen und Gott anbeten, sondern auch die Reichen, nach dem Hebräischen genau: die Fetten. „Essen und anbeten" kann auch von den alttestamentalischen Speisopfern hergenommen sein, die man, Gott anbetend, darbrachte, vgl. I. Kön. 1, 3. 4 ff. Die Uebertragung dieses den Opfergebräuchen des A. T. entlehnten Ausdruckes auf die geistige Speise des N. T. (vgl. die Erkl. zu V. 27.) ist ähnlich der Stelle Mal. 1, 10. 11., wo das eine Opfer des N. T. denen des A. T. mit demselben Ausdrucke gegenübergestellt wird.

Die folgenden beiden Glieder sind im Hebräischen sehr schwierig. Wir haben übersetzt: alle Sterblichen. Das Hebräische hat: Alle, die in den Staub (das Grab) hineinsteigen = die dieses überhaupt thun müssen, oder alle, die sterblich sind. Denselben Gedanken scheint das letzte Glied auszudrücken: der seine Seele nicht lebendig erhält, d. i. sie nicht lebendig erhalten kann, oder: der sterben muß (der Singular ist hier mit dem vorigen Plural gewechselt). So wäre die Allgemeinheit der Anbetung Gottes unter allen Sterblichen, unter allen Menschen, in den beiden letzten Gliedern unsers Verses ausgesprochen.

— Andere erklären dieselben anders. Die in den Staub hinabsteigen, sind ihnen die zum Staube, zum Grabe Gebeugten, also die Hochbejahrten und die darum ihr Leben nicht lange mehr fristen können (letztes Glied), im Gegensatze zu den Fetten, zu denen, die noch in voller Lebens- und Körperkraft stehen. Noch Andere nehmen die zum Staub Gebeugten als: höchst Unglückliche und Elende, als Gegensatz zu den Fetten, Reichen, Glücklichen der Erde; „und der seine Seele nicht lebendig erhält,“ nehmen sie als: der das geistige Leben der Gnade durch Sünde verloren hat und dem ewigen Tode der Hölle nahe ist. Wiederum Andere wollen den Sinn ausgedrückt finden: Alle Todten, nämlich Alle, die in den Staub gestiegen sind, und ihre Seele nicht lebendig erhielten. A. a. Die Hauptsache, das Messianische anlangend, ist es gleichgültig, welchen Sinn von den genannten man wählt. — Die LXX. hat: ἡ ψυχη μου αὐτῳ ζῃ, die Vulgata darnach: et anima mea ipsi vivet; gegen diese Uebersetzung streiten das Suffixum ׳ in נַפְשׁוֹ, die Negation לֹא (ipsi heißt לוֹ) und das causative Piel des Zeitwortes חִיָּה.

V. 31. „Die Nachkommenschaft wird ihm dienen,
Erzählt wird vom Herrn dem künftigen Geschechte.
V. 32. Sie werden kommen und verkündigen seine Gerechtigkeit —
Dem Volke, das geboren wird, daß er also gethan hat.“

Nicht allein, die bei der ersten Verkündigung des Evangelium durch die Apostel lebten und zu Gott zurückkehrten, nein auch die Nachkommen in der spätesten Zeit werden Gott dienen im Geiste und in der Wahrheit, und bis in die späteste Zeit wird die Verkündigung des Evangelium, die Lehre von Gott und seinem neuen Reiche, nicht aufhören (vgl. Matth. 28, 20. cf. 24, 35. Joh. 14, 16.); man wird rühmen die Gerechtigkeit, die Gnade und Milde Gottes, der seinen geliebten Sohn zu unserer Erlösung sandte und wodurch so viele und so große Gnaden allen Menschen zu Theil geworden sind zu ihrer Rechtfertigung, Heiligung und Beseligung, vgl. I. Cor. 1, 30. Dan. 9, 24. — Die Nachkommenschaft — זֶרַע — ist die vom Heilande erworbene, die er nach vollbrachtem Erlösungstode schauen wird, Isai. 53, 10: videbit semen. — „Sie werden kommen,“ d. h. immer und bis in die spätesten Zeiten werden welche kommen, die verkündigen werden seine Gerechtigkeit und Gnade des neuen Bundes; oder: bis in die spätesten Zeiten

werden Verkünder der Gerechtigkeit Gottes, oder des Reiches Gottes und dessen Gerechtigkeit, des Evangelium, der heiligen und gerechten Sache Gottes und seines Messias, kommen (vgl. Joh. 16, 10. I. Tim. 3, 16.); und verkündigen werden diese, daß Gott, nicht ein Mensch, also gethan (vgl. Jsai. 45, 7. 8.), daß Gott diesen Tod Christi zu unserer Erlösung und Rechtfertigung angeordnet hat, weshalb Zacharias den Herrn so tief gerührt preiset: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels! weil er sein Volk heimgesucht und ihm Erlösung verschafft hat" u. s. w. Luc. 1, 68 ff.

Der Rückblick auf die letzteren Verse 27—32., in denen von den seligen Folgen des Leidens und der Verherrlichung des Messias die Rede ist, zeigt wiederum deutlich, daß die redend eingeführte Person keine andere, als der Messias, sein könne. Man denke sich ein Subject, außer Christus, welches immer es sei, und man wird sehen, wie ungereimt dann diese Schlußverse erscheinen! Welcher noch so hoch gestellte Mensch kann solche Verheißungen, solche Güter wegen seiner Rettung aus Gefahr der Welt versprechen? In welcher Verbindung steht die Bekehrung der Heidenwelt mit der Rettung auch eines Königes? — So wie nun der Anfang des Psalmes von Christus selbst am Kreuze laut gesprochen und dadurch die Messianität desselben, dessen ganzer Inhalt so genau an ihm erfüllt ist, außer Zweifel gesetzt wurde: so läßt auch der Schluß des Psalmes in den Versen 27—32. wiederum nur an Christus denken. Eine jüdische Regel sagt: „*Finis Psalmi demonstrat initium ejus*," welcher Satz in Beziehung auf unsern Psalm ganz anwendbar ist.

---

## Die Psalmen 44. 71. 88. 109. 131.

Die vorhergehenden beiden Psalmen reden, der 21. seinem Hauptinhalte nach von dem Leiden des Messias am Kreuze, der 15. seinem Hauptinhalte nach von seiner Auferstehung nach seinem Leiden. Diese beiden Hauptmomente in dem großen Werke des Messias: sein Leiden und seine Auferstehung (cf. Luc. 24, 26. 46; 18, 33. Apgsch. 26, 23. 2c.), sind in den beiden genannten Psalmen aufs klarste und unzweideutigste geweissagt; und zwar haben diese beiden Psalmen das Eigenthümliche, daß die Weissagungen derselben in Form eines Gebetes vom Messias selbst gesprochen werden, eine Eigenthümlichkeit,

welche in den übrigen messianischen Psalmen nicht wiederkehrt, nur theilweise in dem dramatischen zweiten, wohl aber in mehrern prophetischen Stücken, z. B. Isai. 49, 1 ff.; 50, 4—11; 61, 1 ff.

Die nun folgenden oben angegebenen Psalmen tragen einen andern Charakter an sich: sie schildern den Messias und seine Herrschaft und sein Reich, welches er durch sein Leiden und seine Auferstehung gegründet hat, „denn darum ist Christus gestorben und wieder auferstanden, daß er über Lebendige und Todte herrsche," Röm. 14, 9; er mußte durch Leiden seine Kirche, sein Reich sich erwerben (Apgsch. 20, 28.), und um als König herrschen zu können, durfte er im Tode nicht bleiben, mußte er auferstehen (vgl. oben zu Ps. 15, 10.); sie schildern ihn und seine Herrschaft und sein Reich in göttlicher Majestät und Herrlichkeit, namentlich die Psalmen 44., theilweise 71. und 109., welcher letztere dem Inhalte nach an den zweiten Psalm genau sich anschließt. Diese beiden, der 2. und 109. Psalm, welche David zum Verfasser haben, reden im Geiste der Regierungszeit David's, der gegen viele Feinde zu kämpfen hatte, die er als mächtiger König besiegte; und so waren David und sein Reich, David's und seines Reiches Feinde, die er besiegte, in dieser Hinsicht Typen vom Messias und seinem Reiche, von den Feinden des Messias und seines Reiches und von der Besiegung derselben durch den Messias. — Die Psalmen 44. und 71. gehören dem Anscheine nach der Salomonischen Zeit an, ja sie haben nicht unwahrscheinlich den Salomo selbst zum Verfasser, und zwar Ps. 44. wegen der großen Aehnlichkeit mit dem Hohenliede, welche auch in der Ueberschrift hervortritt, und Ps. 71. der Ueberschrift und dem Inhalte nach. In beiden erscheint der Messias als herrlicher, gerechter, Frieden und Segen bringender König nach Salomo's Vorbilde, wie er in den Psalmen 2. und 109. in der genannten anderen Weise nach David's Vorbilde erscheint. Vgl. oben Nr. 8. die Anm. — Die Psalmen 88. und 131. sehen zurück auf die Verheißungen Gottes, daß der Thron David's ewig bleiben solle, also auf II. Kön. 7, 11—16. III. Kön. 9, 3—5. und I. Kön. 2, 10. (oben Nr. 8. und 7.).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß in den Psalmen überhaupt eben das Königthum und Hohepriesterthum des Messias, und zwar nach dem Charakter jener Zeit, wo beides in der höchsten Blüthe war, hauptsächlich vertreten ist, und zwar ersteres in den Königspsalmen 2. 44. 71. und auch 88. und 131; das Hohepriesterthum (wegen der Erlösung durch Christi Leiden und Auferstehung) in den Psalmen

21. und 15; das Königthum und Hohepriesterthum zusammen, und zwar letzteres nach anderer Weise, als in den Ps. 21. und 15., nach der Weise Melchisedek's in Ewigkeit, in dem 109. Psalme. Aber auch das Prophetenthum Christi ist nicht ganz ausgeschlossen, vgl. Ps. 21, 23.

---

## 13. Der Psalm 44.

Der Psalm 44. ist einer der elegantesten, in höchster Fülle orientalischer Poesie prangender Psalm. Der Psalmist singt darin das Lob eines vor allen Menschenkindern schönen und anmuthvollen Königes, der diese Eigenschaften dem ewigen Segen Gottes zu verdanken hat, V. 3. Er soll sein Schwert umgürten, und in seinem herrlichen Schmucke, für Wahrheit und Gerechtigkeit streitend, glücklich zum Ziele gelangen, die widerspänstigen Völker besiegen, V. 4., 5., 6. Sein Thron ist ewig; in Gerechtigkeit führt er sein Scepter, darum weil Gott ihn gesalbt hat mit dem Oel der Freude vor allen seinen Genossen, V. 7., 8., 9. — Viele Töchter von Königen umgeben ihn; zu seiner Rechten, im Goldgewande, stehet die Königin, die zur innigsten, ihr Volk und Vaterhaus ganz vergessenden Anhänglichkeit und Liebe gegen den hocherhabenen, nach ihrer Schönheit verlangenden König ermahnt wird, V. 10—12. Schilderung der Herrlichkeit der Königin und ihrer Jungfrauen, V. 14—16. — Die Nachkommen des Königs werden Fürsten sein auf der ganzen Erde; ewig werden alle Völker ihn preisen, V. 17. 18.

Der Psalm zerfällt in zwei Haupttheile: 1. Lob des herrlichen Königes, V. 3—9; 2. Ermahnung an die Königin und Schilderung ihrer Schönheit und deren Jungfrauen, V. 10—16. Vor diesen Haupttheilen geht her das Proömium des Psalmisten V. 2., und folgt denselben die Verheißung der mächtigen Nachkommenschaft und des ewigen Preises des Königs, V. 17. 18.

Man hat den Psalm vielfältig als ein Epithalamium auf die Verheirathung Salomo's mit der ägyptischen Königstochter angesehen, welche Ansicht auch Scholz in seiner Einl. Bd. 3. festhält, De Wette aber als ganz falsch verwirft, und zwar aus dem einfachen aus der genauen Betrachtung des Psalmes sich ergebenden Grunde, daß das, was von den Jungfrauen und der Königin vorkomme, nur Nebensache sei, der König und sein Ruhm und seine Herrlichkeit aber der eigentliche Gegenstand des Liedes. Und was sollte (nach Döderlein's

Bemerkung) das Lob seiner kriegerischen Tugenden, die Ermahnung, gegen die Feinde zu ziehen? V. 4 – 6., und überhaupt Alles, weshalb er gepriesen wird, in einem Hochzeitsgedichte? De Wette hält wegen des späteren Wortes שֵׁגָל Königin V. 10. den Psalm für ein Gedicht auf einen Perserkönig, ohne eine bestimmte Veranlassung, etwa Regierungsantritt desselben, anzunehmen. Dagegen ist mit Grund zu erinnern, auf welche Weise der Psalm in die Sammlung der religiösen Gedichte der Hebräer gekommen sei. Gegen die Annahme, er sei ein Hochzeitsgedicht auf Salomo's Vermählung mit der ägyptischen Königstochter, streitet der Umstand, daß Heirathen mit ausländischen Weibern im Gesetze verboten sind zur Verhütung der Verführung von solchen zur Abgötterei, Exod. 34, 16. Deut. 7, 3. 4; und III. Kön. 11, 1—3 ff. wird Salomo von dem heiligen Geschichtschreiber wegen Uebertretung dieses Verbotes getadelt; wie hätte nun der Psalmist diese vom göttlichen Gesetze verbotene Heirath durch ein religiöses Gedicht verherrlichen, wie hätte ein solches in den Canon der hh. Bücher aufgenommen werden können? Daß unser Psalm aber ein religiöses Lied sei, beweiset das Wort מַשְׂכִּיל in der Ueberschrift. Eine andere Hypothese (in Eichhorn's Bibliothek) ist die, daß die Veranlassung des Psalms ein Kriegszug gegen ein benachbartes Volk, vielleicht gegen die Syrer, sei, daß der Dichter seine Glückwünsche darbringe und verheiße, der König werde siegreich zurückkehren mit dem gefangenen Harem des feindlichen Königs; welche Hypothese De Wette mit Recht für sehr gezwungen hält.

Da nun die angeführten Hypothesen in Absicht auf Veranlassung und Subject des Psalms nicht stichhaltig sind, so haben wir uns nach einem andern Subjecte desselben umzusehen; denn ein Subject muß der Psalm doch haben, und als ein so herrlicher Psalm auch ein entsprechendes herrliches, hocherhabenes Subject, als ein religiöser Psalm auch ein religiöses Subject; denn als bloß weltliches Lied würden die Sammler der ausschließlich zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmten Psalmen dieses nicht aufgenommen haben, nicht haben aufnehmen dürfen; vgl. Hengstenberg.

Welches ist nun das Subject dieses Psalmes?

Fast alle älteren Ausleger nehmen als das Subject desselben den Messias, und zwar die meisten derselben ausschließlich, im ersten und einzigen Sinne, ohne Accommodation; wobei allenfalls zugestanden werden darf, daß, so wie bei dem 71. Psalm und dem Hohenliede, die poetische Darstellung von Salomo und resp. von seinem

prachtvollen Königshofe, oder auch gar von einer Vermählungsfeierlichkeit, entlehnt sei, da ja Salomo ein Typus des Messias ist, ebenso wie David (s. Nr. 8.). Daß von solchen äußeren Veranlassungen und Zuständen die messianischen Weissagungen häufig ihr Entstehen und ihre specielle Darstellung und Ausschmückung erhalten haben, ist eine unleugbare Thatsache, die bei den Propheten so oft wiederkehrt, z. B. fast im ganzen 2. Theile Cap. 40—66. des Propheten Isaias.

Für die Messianität unsers Psalmes sprechen folgende Gründe (vgl. Hengstenberg):

1. Aeußere Gründe:

a. Das Zeugniß des N. T. Im Briefe an die Hebräer 1, 7—9. wird eine Stelle aus diesem Psalm (V. 7. 8.), zum Beweise der Erhabenheit Christi über die Engel, citirt.

b. Das Zeugniß der Tradition. Der chaldäische Paraphrast, die Peschito und zahlreiche Stellen anderer jüdischen Schriften erklären den Psalm messianisch. Der chaldäische Paraphrast ergänzt zu V. 3: מַלְכָּא מְשִׁיחָא — *rex Messias*. R. David versteht ihn von Christus; Aben-Esra von David oder Christus, dessen Sohne, der auch David heißt (Ezech. 34, 23. rc.). „Innumeri alii, etiam recentiores, de Messia hunc Psalmum duntaxat intelligunt,“ *Calmet*. Die Ansichten mehrerer Erklärer, die einen buchstäblichen Sinn in Beziehung auf Salomo, und einen anderen geistigen, accommodirten in Beziehung auf Christus annehmen, glauben wir, etwa der historischen Vollständigkeit wegen, nicht anführen zu brauchen; wir können nur einen rein messianischen, nicht einen accommodirten Sinn zulassen.

2. Innere Gründe. Der Psalm, gedeutet auf ein bloß menschliches Subject, enthielte die ungereimtesten, die übertriebensten, die schamlosesten und kriechendsten Schmeicheleien, die namentlich einem des Gesetzes kundigen Juden nicht zu verzeihen wären, da er seinen König im Psalm als Gott neben Gott stellt und die Gott allein zukommende Anbetung ihm vindizirt, V. 7. 8. 12. vgl. Exod. 20, 2. 3. Deut. 6, 13; 10, 20. — Nach der Ueberschrift wird der Psalm den Söhnen Korah's zur gottesdienstlichen Aufführung übergeben; er ist also ein frommes, ein religiöses Lied, und das auch nach dem Worte מַשְׂכִּיל in der Ueberschrift, welches noch vorkommt Ps. 31. 41. 43. 51—54. 73. 77. 87. 88. 141., welche Psalmen sämmtlich auf Gott sich beziehen. — Die Schönheit des Königs V. 3—5. ist keine irdische, sondern eine überirdische, übermenschliche, deren Grund der auf den König ausgegossene ewige Segen Gottes ist; die Majestät und der

Schmuck des Königs, des Mächtigsten, ist durchaus göttlicher Art, und Gerechtigkeit und Heiligkeit sind seine Grundeigenschaften, V. 4. 5. 8. Wiederum nach V. 4. 5. 6. ziehet der mächtigste König aus zum Kampfe für Wahrheit und Gerechtigkeit, zur Unterwerfung der Völker, zur Besiegung der Feinde. Auf Salomo kann der V. 6. durchaus nicht bezogen werden, da derselbe ein friedlicher König war, nie Krieg führte, nie Völker unterwarf, nie Feinde zu bekämpfen hatte, I. Chron. 22, 9; wohl aber paßt dieses auf den Messias, den mächtigsten König zur Besiegung der geistigen Feinde seines Reiches, vgl. Ps. 2. 109. Apok. passim. — Die stärksten Gründe aber für die messianische Auslegung enthalten die Verse 7. 8. 12., in denen das Subject des Psalmes geradezu Gott und Herr genannt wird, dessen Thron ewig bestehen werde, dem Anbetung zukomme. — Die Schönheit der Königin ist eine innere, also geistige, V. 14. Die Söhne des Königs sollen zu Fürsten gesetzt werden auf der ganzen Erde; ewig würden die Völker den herrlichen König preisen. V. 18. Alles dieses kann nur von Christus gesagt werden; auf ihn, und auf ihn allein, ist der ganze Psalm anwendbar; eine andere Auslegung ist rein unmöglich nach den Gründen einer wahrhaft vernünftigen Kritik. Wie kann man sagen, daß Salomo's Vermählung — oder jede andere irdische Veranlassung — ein etwas so Hohes und Wohlthätiges in sich schließe, daß die Völker deshalb ihn immer und ewig preisen werden? „Wohl gebraucht der Psalmist allegorische Ausdrücke, die von Vermählungen vornehmer Personen hergenommen sind; aber der Vorwurf desselben ist kein anderer, als Christus, der König und Bräutigam seiner Kirche.“ Lilienthal.

Die Bestätigung dieser Behauptung, daß Christus, und zwar als der König und Bräutigam seiner Kirche, der Vorwurf des Psalmes sei, dargestellt unter den darin vorkommenden Bildern und allegorischen Ausdrücken, liefert das A. und N. T. Zunächst gehört hierhin das Hohelied[1]), welches lediglich denselben Gegenstand in reicher, üppiger

---

1) Sowohl das jüdische als christliche Alterthum hat fast allgemein sich dahin entschieden, daß das Hohelied, das Lied der Lieder, oder wie die syrische Kirchenübersetzung gibt: die Weisheit der Weisheiten, im mystischen Sinne müsse verstanden werden. Bei den alten Juden tauchten nur hier und da Einige auf, welche den Wortsinn zur Geltung zu bringen versuchten; die hierdurch angeregte Frage über den wahren Sinn wurde zu Gunsten des mystischen Sinnes entschieden, und R. Akiba that sogar den Ausspruch: „die ganze Welt sei nicht so viel werth, als jener Tag, an dem Israel das hohe Lied erhalten habe, und kein Israelit setze

orientalisch poetischer Darstellung behandelt. Die Begründung aber auch hierfür giebt uns eine deutliche Stelle im Propheten Osee 2, 19—20. (Hebr. 21—22.), worin Gott sein Bündniß mit dem Volke Israel unter dem Bilde einer Verlobung mit demselben darstellt: „Und ich verlobe mich mit dir auf ewig; und ich verlobe mich mit dir in Gerechtigkeit und in Gericht, und in Gnade und in Barmherzigkeit; und ich verlobe mich mit dir in Treue; und du wirst Jehovah erkennen." Daher das Volk, wenn es abwich von Gott, der mit ihm verlobt, dessen Bräutigam war, eine gens adultera so oft genannt wird, vgl. Osee 2, 2 ff. Ezech. 23. ꝛc. Daß nun aber in unserm Psalm nicht Jehovah, Gott der Vater, als Sub-

---

Zweifel in dessen Göttlichkeit;" Aben-Esra sagt: „es müsse in demselben Alles allegorisch gefaßt werden; es wäre sonst nicht in die Sammlung der h. Bücher aufgenommen worden. — In der frühern christlichen Kirche trat allein Theodor von Mopsuestia in Cilicien gegen den mystischen Sinn mit Vertheidigung des Wortsinnes, den er zugleich als einen schlechten bezeichnete, auf, wurde aber deshalb von Theodoret verketzert und auf dem 2. Concil von Constantinopel 551 verdammt. Seitdem ist die mystische Erklärung die allein gültige geblieben. — Der Sinn, den die alten Juden als mystischen dem hohen Liede beigelegt haben, ist die Liebe Jehovah's zu dem Volke Israel. Die christliche Kirche erkannte in demselben Christum und seine Kirche, oder die mystische Vermählung Christi mit seiner geliebten Braut, seiner Kirche. So sagt der h. Hieronymus: Ecclesiam jungit et Christum, sanctarumque nuptiarum dulce canit epithalamium. Der h. Augustin: Totus amores sanctos Christi et Ecclesiae figurata locutione commendat et prophetica pronuntiat altitudine. Der h. Bernardus: Divinitus inspiratus Christi et Ecclesiae laudes et sacri amoris gratiam et aeterni connubii cecinit sacramentum. S. Scholz Einl. ins A. T. 3. Thl. S. 128 ff. Daß die christliche Ansicht die richtigere sei, oder daß das hohe Lied nicht die Vermählung Jehovah's mit dem Volke Israel, sondern prophetisch die Vermählung des Messias mit seiner Kirche besinge, möchte sich zur Genüge aus der Aehnlichkeit desselben mit dem 44. Psalm, den das Hohelied nur weiter ausführt, ergeben. Hauptsächlich ist das Hauptsubject: der Gemahl, in beiden Stücken ins Auge zu fassen; dieser erscheint Ps. 44, 3. als Mensch, als der schönste unter allen Menschenkindern, und in dieser Weise auch im hohen Liede; hiermit aber kann Jehovah unmöglich gemeint sein. Ferner trägt der Gemahl oder Bräutigam den Namen Salomo (8, 11. 12.), der wohl ein Typus vom Messias, aber nicht von Jehovah ist. Vgl. auch noch das zu der Ueberschrift des Ps. 21. Gesagte. Diese wenigen Bemerkungen über das Hohelied mögen hier genügen, eben weil sein Inhalt mit dem unsers Psalmes ein und derselbe ist und die Erklärung unsers Psalmes den Schlüssel zu der des Hohenliedes gibt. Das Weitere über dieses Lied der Lieder s. Scholz a. a. O. S. 119—132. Calmet, Proleg. in Cantic. Lilienthal, Thl. 2. S. 654 ff. Stolberg, Gesch. d. Rel. Bd. 3. S. 548 ff. Allioli u. m. A.

ject zu nehmen sei, der mit Israels Volk sich vermählt, ergibt sich aus V. 3., wo der König der schönste aller **Menschenkinder** genannt wird, den Gott gesegnet und gesalbet hat vor allen seinen Genossen, V. 8.

Diese dem A. T. so geläufige, dasselbe ganz durchdringende Anschauungs- und Darstellungsweise, wornach Jehovah, um sein inniges und zärtliches Verhältniß zum Volke Israel demselben ans Herz zu legen und es zur Treue gegen ihn zu vermögen, den Bräutigam des Volkes sich nennt, ist von der Theokratie ins Christenthum, vom Gesetze ins Evangelium, vom Alten ins Neue Testament übergegangen. Johannes der Täufer nennt Christum den Bräutigam: „Wer die Braut hat, der ist der Bräutigam. Der Freund des Bräutigams (Johannes der Vorläufer) aber stehet da, und hört ihn, und freuet sich hoch über die Stimme des Bräutigams. Und diese meine Freude ist nun erfüllet.“ Joh. 3, 29. Der Heiland selbst adoptirt dieses zarte Bild: „Können wohl die Hochzeitsleute traurig sein, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden Tage kommen, wo der Bräutigam ihnen entzogen sein wird; dann werden sie fasten.“ Matth. 9, 15. Wiederum, und wo möglich noch deutlicher, sagt er: „Das Himmelreich ist zu vergleichen einem Könige, der seinem Sohne ein Hochzeitsmahl — eine Hochzeit — bereitete (qui fecit nuptias — γαμους — filio suo). Die Gäste sollen kommen zur Hochzeitsfeier — Alles sei bereit,“ Matth. 22, 2. 4. 8. 11. 12. Dasselbe tritt hervor in dem Gleichnisse von den zehn Jungfrauen, das. 25, 1—12. Die Liebe Christi zu seiner Kirche, der Braut, wird als Symbol der Liebe, wie sie von den Männern gegen die Frauen geübt werden soll, dargestellt, Eph. 5, 25 ff. Wiederum sagt der Apostel: „Ich habe euch Einem Manne verlobt, um euch als eine reine Jungfrau Christo zuzuführen,“ II. Cor. 11, 2. Endlich tritt die triumphirende Kirche unter demselben Bilde uns dar: „Lasset uns frohlocken und Gott die Ehre geben, denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen, seine Braut ist geschmückt zur Hochzeit. Und es ward ihr gegeben, daß sie sich kleide mit reiner und glänzender Seide. Die Seide aber ist die Gerechtigkeit der Heiligen . . . Selig, die zur Hochzeitsfeier des Lammes geladen sind!“ Apok. 19, 7—9. „Einer der sieben Engel sprach: Komm! ich will dir das Weib zeigen, die Braut des Lammes“ — d. i. die glorreiche Kirche, das himmlische Jerusalem, „das herabsteigt von Gott aus dem Himmel, zubereitet, wie eine Braut für ihren Bräutigam geschmückt ist,“ das. 21, 9. 10. 2. Jungfräuliche folgen dem

Lamme überall, wo es geht, das. 14, 4. Die letzten Worte der Apokalypse sind Worte des Geistes (der unsern Psalm eingab, V. 2.) und der Braut — der von den himmlischen Wassern seligen Kirche des Himmels, das. 22, 17. — Hiernach kann es uns nicht mehr zweifelhaft sein, daß der Gegenstand unsers Psalmes sei: Christus — als der glorreiche König und Bräutigam seiner geliebten Kirche, seiner Braut, die er durch sein Blut so theuer sich erkauft hat, Apgsch. 20, 28. Eph. 5, 25 ff. Auf diesem festen, unerschütterlichen Grunde stehend, schreiten wir nunmehr zur Erklärung des Psalmes selbst.

Den Zeitpunkt näher angehend, welchem unser Psalm angehört, so ist dieser unbedingt der der Verherrlichung Jesu nach seinem Leiden. Durch sein Leiden erst hatte der Herr seine Kirche sich erworben (Apgsch. 20, 28. Eph. 5, 25 ff.), da erst war Alles bereit zur Vermählung mit seiner erworbenen Braut, Matth. 22, 4. Diese allein richtige Voraussetzung liefert auch den Schlüssel zur richtigen Erklärung der Verse 3—9. 17. 18. Kistemaker sagt zu Matth. 22, 1—14: „Nachdem der Heiland Jesus Christus die Menschen mit seinem Vater, die Erde mit dem Himmel versöhnt hatte, ward er aufgenommen in den Himmel, und setzte sich an seines Vaters Rechte. Da feierte der Vater, der himmlische König, seines Sohnes Hochzeit, indem er seinen heiligen Geist sandte auf die Apostel, sie rüstete mit der Kraft aus der Höhe (Luc. 24, 49.); und indem sie, mit dieser Gotteskraft gerüstet, die Kinder Israels, das Volk Gottes, zuerst beriefen, dann nach ihnen, und statt ihrer, in großer Anzahl Menschen aus allen Völkern der Erde, die da zuvor ohne Gott waren.“

## Uebersetzung und Erklärung des Psalmes.

Der Psalm hat als 1. Vers eine ziemlich weitläufige Ueberschrift, woraus indeß in Beziehung auf den Gegenstand desselben nichts eruirt werden kann. Sie lautet: לַמְנַצֵּחַ עַל־שֹׁשַׁנִּים לִבְנֵי־קֹרַח מַשְׂכִּיל שִׁיר יְדִידֹת — d. i. „dem Musikmeister — auf den Lilien — für die Söhne Korah's — ein Lehrgedicht — Lied der Lieblichkeiten.“ שֹׁשַׁנִּים (vgl. Ps. 59. 68. 79.) Lilien, nach der richtigsten Erklärung: ein lilienförmiges Instrument, worauf der Psalm zu begleiten (hexachordon. Vide *Calmet*, dissert. in musica instrum. Hebr.). — Von den Söhnen Korah's wissen wir, daß sie Sänger gewesen, denen also der Psalm zur musikalischen gottesdienstlichen Aufführung übergeben wer-

den soll von dem Präfekten; daß sie Verfasser von Psalmen gewesen und somit das לְ ihre Autorschaft bezeichne, ist zum mindesten sehr zweifelhaft, vgl. I. Chron. 6, 31 ff.; 9, 19; 26, 1. II. Chron. 20, 19. — מַשְׂכִּיל von שָׂכַל klug, verständig handeln; im Piel: verflechten, also: ein mit Aufmerksamkeit zu betrachtendes, figürliches, in Gleichnisse verflochtenes Lehrgedicht, das somit nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geiste zu verstehen ist; Junius gibt: *Ode didascalica.* Das Part. Hiph. מַשְׂכִּיל heißt auch: fromm, religiös, Ps. 13, 2. Dan. 11, 33. 35; 12, 3. 10; daher: ein religiöses, in Bildern, Gleichnissen ausgesprochenes Lehrgedicht. — Die letzten Worte: Lied der Lieblichkeiten (ein gar liebliches Lied) beziehen sich auf den lieblichen Inhalt und erinnern an שִׁיר הַשִּׁירִים Lied der Lieder = das schönste, das Hohelied: canticum canticorum, quod (est) Salomonis, Hohel. 1, 1. Dieser Ueberschrift und dem ähnlichen Inhalte beider Gedichte nach dürften wir als den Verfasser unsers Psalmes ebenfalls den Salomo zu nehmen berechtiget sein. — Ueber den ganzen Titel unseres Psalmes sagt Coccejus: „Ex titulo hoc observemus: 1. Est carmen eruditione spirituali abundans, erudiens attentum auditorem ad veram sapientiam, requirens *sensus exercitatos* et *prudentem animadversionem* auditoris. 2. Est carmen de rebus suavissimis et de persona Deo dilectissima (wie Einige geben: carmen dilecti = de dilecto). 3. Et commendatum Ecclesiae ad usum publicum, et perpetuam Ecclesiae institutionem.“

V. 2. „Es sprudelt mein Herz ein gutes Wort:
Ich sage meine Werke dem Könige.
Meine Zunge ist der Griffel eines schnellen
Schreibers.“

Exordium des Psalmisten, dessen Herz vor Entzücken hoch aufwallet bei dem Gedanken an den Gegenstand, den zu besingen der Geist Gottes ihm eingegeben. Seine Werke, sein Gedicht, will er dem Könige sagen, ihm es singen: ein Königsgedicht soll es sein; und was sein Herz durchdringt und aufsprudeln macht, das wird seine Zunge in geläufiger Rede, und ohne sich lange zu bedenken, aussprechen, da sie geleitet wird wie ein Griffel von der Hand eines schnellen Schreibers. — Das Zeitwort רָחַשׁ ebullire, sprudeln, aufwallen, zeugt von der Fülle des Herzens des Psalmisten, so daß es vom innersten Drange genöthigt wird, was es fühlt und empfindet, auszusprechen. Ex abundantia cordis loquitur os. — Dieses Aufsprudeln, diese Fülle,

diese Wärme aber ist das Werk von Oben, vom h. Geiste; vom h. Geiste getrieben — φερομενοι — haben die h. Männer Gottes gesprochen, II. Petr. 1, 21. Die Jünger Jesu sollen nicht besorgt sein, was oder wie sie reden werden; es werde ihnen gegeben werden, was sie reden sollen; nicht sie sind es, die da reden, sondern der Geist ihres Vaters ist es, der in ihnen redet, Matth. 10, 19. 20. Von diesem Geiste Gottes getrieben redeten die Apostel in gewaltiger Rede (wie der Heiland, über dem der h. Geist war, Luc. 4, 18. 32.) am h. Pfingstfeste und überall später in Wort und Schrift; sie müssen reden, sie können nicht schweigen; der Geist drängt sie; ihre Rede ist, wie bei den Himmlischen, ähnlich dem Rauschen vieler Wasser, Apok. 19, 6. Ein ähnlich mächtiges Wirken des Geistes begegnet uns in der christlichen Gemeinde zu Corinth, I. Cor. 12. 14. So auch war es bei den Propheten des alten Bundes. David sagt: „Der Geist des Herrn hat durch mich gesprochen, und sein Wort durch meine Zunge,“ II. Kön. 23, 2., was ebenfalls von allen übrigen Propheten und h. Sängern gilt. S. Einl. §. 6. — Sprudelt nun das Herz des Psalmisten ein gutes Wort, so ist seine Zunge nicht verlegen um die Worte, um den Ausdruck seiner Gedanken; wiederum ist es der h. Geist, der seine Zunge leitet, wie David sagt: „Der Geist des Herrn hat durch mich gesprochen, und sein Wort durch meine Zunge;“ seine Zunge, geführt und geleitet vom h. Geiste, ist darum wie der Griffel in der Hand eines schnellen Schreibers; was er schreibt, ist ihm diktirt vom h. Geiste; cf. Conc. Trid. Sess. IV. — „Ein gutes Wort“ — דָּבָר טוֹב — gut im eigentlichen Sinne, ein frommes, ein heilsames, ein ehrbares, ein nützliches, ein Gott wohlgefälliges Wort, entgegengesetzt dem schlechten, dem schädlichen, unehrbaren, unnützen, Gott mißfälligen Worte, vgl. Matth. 12, 34—36. und opus bonum Matth. 5, 16. I. Tim. 3, 1. cf. Isai. 52, 7. Es sind also die Worte in unserm Psalm nicht irdische, leichtfertige, auf einen irdischen Gegenstand sich beziehende, sondern überirdische, heilige, zu guten, frommen Gedanken erregende Worte. Wäre der Gegenstand unsers Psalmes nur ein irdischer, sinnlicher, nur ein in den übertriebensten Schmeicheleien sich ergehendes Loblied auf einen irdischen Herrscher und seinen Harem, so könnte der Psalmist sein Wort nicht ein gutes, heiliges nennen; es verstieße wegen der hohen, übermenschlichen, starken, Gott allein zukommenden Ausdrücke gegen die Gott allein zukommende Ehre. — Uebrigens hat das Wort טוֹב auch die Bedeutung: vorzüglich, freudig, erhaben, ausgezeichnet, schön, und das hier eben-

falls in vollem Sinne, da der Psalmist die Erhabenheit des Messias, die Schönheit und Herrlichkeit seiner Kirche besingt. — Schön und kräftig erklärt Calmet das Proömium des Psalmisten: Insolito igne aestuo: divino oestro agitor: mirificas plane sententias, carmen eximium mens mea editura est ... Plenus sum; nil mihi quaerendum est: tantum ut me oestro meo permittam, aut aestui, quo mens mea agitatur. Vgl. was Baruch von Jeremias sagt: „Aus seinem Munde, als ob er läse, sprach er zu mir alle diese Worte, und ich schrieb sie mit Dinte ins Buch," Jerem. 36, 18. Durch Jeremias aber sprach Gott, Cap. 1, 9; 2, 1. rc. — Bellarmin sagt zu unserer Stelle: Quamvis omnis divina scriptura sit verbum Dei, et a spiritu sancto inspirata, tamen multum interest inter prophetias, et historias, vel epistolas; nam in edendis prophetiis sancti scriptores non laborabant cogitando, sed simpliciter loquebantur, vel scribebant, quae Deus illis ostendebat. Sed cum sacri scriptores scribebant historias, vel epistolas, inspirabat quidem illos Deus, et dirigebat; sic tamen, ut etiam ipsi memoriam exercerent, et ingenium.

„Dem Könige" — nicht irgend einem bloß menschlichen, irdischen Könige, sondern dem, der in Wahrheit, im höchsten Sinne und κατ' ἐξοχην den Namen König trägt. Was für einer, oder wer dieser König sei, ist im ganzen Psalm deutlich genug vom Psalmisten ausgesprochen: er ist der Schönste vor allen Menschenkindern, V. 3., er ist Gott, und sein Thron ewig, V. 7. 8., ihm geziemt Anbetung V. 12., und ewiger Preis wird von den Völkern ihm gezollt, V. 18. Der König in unserm Psalm ist derselbe mit dem in Ps. 2. 71. 109, mit dem Herrscher, wovon geredet wird II. Kön. 23, 3. Isai. 16, 1. Mich. 5, 2. Dan. 9, 25. Tob. 14, 9. Luc. 1, 32. Joh. 1, 49; 19, 19. Apok. 17, 14; 19, 16. Der König ist der König-Messias, der von Gott zum Könige über Sion Gesalbte, der wahre Sohn des ewigen Königes, der seinem Sohn ein Hochzeitsmahl bereitete, Matth. 22, 2., und der als König in seiner Herrlichkeit und himmlischen Schönheit einst zum Gerichte sitzen wird, das. 25, 31. 34.

Nach diesem Proömium, worin der Psalmist bekennt, daß sein Wort das des h. Geistes sei, geht er, in Form einer Apostrophe an den König, zur Schilderung seiner Schönheit, Anmuth, Majestät, Macht, seines Thrones, seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit und der übrigen ihn auszeichnenden Eigenschaften über.

V. 3. „Schön bist du an Gestalt vor den Menschenkindern;
Anmuth ist ausgegossen auf deinen Lippen:
Darum weil Gott dich gesegnet hat in Ewigkeit.“

In diesem Verse werden zwei Momente zum Lobe des Königs-Messias, wie der chaldäische Paraphrast ergänzt, angegeben: Schönheit der Gestalt, und Anmuth auf den Lippen. Der Messias ist schön vor den Menschenkindern מִבְּנֵי אָדָם; מִן drückt im Hebräischen den Comparativ aus: schöner bist du, als alle Menschenkinder, oder: du bist der Schönste unter allen Menschenkindern. Der König-Messias erscheint in unserer Stelle, wie überhaupt im ganzen Psalm, in unaussprechlicher Schönheit und Herrlichkeit, der alle anderen Menschenkinder weit hinter sich zurückläßt, mit welchem keiner der Menschen einen Vergleich aushalten kann. Er erscheint also nicht im Zustande seiner Armuth und tiefen Erniedrigung und Unansehnlichkeit, in der er auf Erden lebte und am Ende seines Lebens, bei seinem Leiden, „Gestalt und Schönheit nicht hatte,“ und der Verachtetste, der novissimus virorum, der aufhörte, ein Mensch zu sein, und wie ein verächtlicher Wurm geworden war, Isai. 52, 14; 53, 2. 3. Ps. 21, 7; sondern er erscheint in unserm Psalm in seiner Herrlichkeit nach seinem Leiden, nach seiner Auferstehung, in seiner Herrlichkeit im Himmel als Menschensohn (das liegt in dem: vor den Menschenkindern, denn der Vergleich muß auf den verglichenen Gegenstand eine nothwendige Beziehung haben). In dieser Herrlichkeit schaueten Daniel und Johannes den Menschensohn (Dan. 7, 13. 14. Apok. 1, 13.) und letzterer ihn auch als herrlichen König, Apok. 19, 11—16; in dieser Herrlichkeit offenbarte sich Jesus einmal seinen Jüngern bei der wunderbaren Verklärung, Matth. 17, ähnlich der Erscheinung in der Apok. 1, 13 ff. Von dieser ganz besonders gilt das Wort des h. Johannes: „Wir haben gesehen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie des Eingebornen vom Vater,“ Joh. 1, 14. Der h. Petrus, die Verklärung erzählend, sagt: „Wir waren Augenzeugen seiner Herrlichkeit. Denn da er von Gott dem Vater verherrlichet und verklärt ward, erscholl, u. s. w. II. Petr. 1, 16. 17. Im Hohenliede preiset die Braut, die Kirche, die Schönheit ihres Geliebten, des Messias: „Siehe, du bist schön, mein Geliebter, und zierlich,“ Cap. 1, 15. Eine weitere Schilderung seiner Schönheit s. Cap. 5, 10—16. — Nur höchst unvollkommen und gesucht könnte man die Schönheit des Messias in unserer Stelle haupt-

sächlich von seiner geistigen Schönheit erklären, die er unter der erniedrigten Knechtsgestalt verborgen trug: von seiner Lehre, seiner Weisheit, Heiligkeit (Hebr. 7, 26.), Güte, Barmherzigkeit, Wunderwirkung, oder besonders von seiner hypostatisch mit seiner Menschheit verbundenen Gottheit. Aus dem Grunde vorzüglich möchte diese vielfach adoptirte Erklärung nicht haltbar sein und den Sinn unserer Stelle nicht ausdrücken, da die ewige Herrschaft des Messias, sein ewiger Thron (V. 7.), erst nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt begann, Ps. 109, 1. coll. Apgsch. 2, 30. 34. 36; 5, 31. Röm. 14, 9; auch von da an beginnt erst die Unterwerfung seiner Feinde (hier V. 6. coll. Ps. 2. 109; die Apok. passim); auch von da an hat erst der Heiland eine Kirche, die er mit seinem Blute erworben hat (Apgsch. 20, 28.), um sich demnächst mit ihr zu vermählen; auch sein ewiger Preis von den Völkern V. 18. beginnt erst von der Zeit seiner Himmelfahrt an, vgl. Phil. 2, 8—11. Bellarmin verbindet mehrere Sinne mit einander: „Si respicias *divinitatem*, infinita pulchritudine praeditum videbis; si respicias *spiritualem animae pulchritudinem*, speciosus Christus est prae omnibus spiritibus creatis; si respicias *splendorem corporis ejus glorificati*, pulchrior sole est, et pulchritudinem ejus sol et luna mirantur.“ Da in unserer Stelle von der Schönheit des Messias vor den Menschenkindern die Rede ist, so können wir nur die Schönheit desselben als Menschensohnes, den Glanz seines verklärten Leibes hier finden; welche aber eben als himmlische Schönheit zugleich eine mehr geistige ist, wie denn der verklärte Leib ein geistiger genannt wird, I. Cor. 15, 44. vgl. 40—49. Man darf in eine Stelle nicht mehr hineintragen, als dem kritisch haltbaren Sinne nach darin liegt; der Exeget darf nicht amplificiren.

„Anmuth ist ausgegossen auf deinen Lippen." Redet der vorige Satz von der Schönheit des Messias im Allgemeinen, so geht dieser auf das Specielle über, auf die Anmuth, Holdseligkeit seiner Lippen. Derselbe ist wiederum zu verstehen von der äußeren Erscheinung, der äußeren himmlischen holdseligen Anmuth, welche seine Lippen umschwebt, da gerade auf den Lippen die innere Gnade, Freundlichkeit, das Wohlwollen und die Güte als Anmuth, Lieblichkeit und Holdseligkeit (חֵן) sich offenbaret. Vgl. Hohel. 5, 13.: „Seine Lippen sind wie Lilien, die von der besten Myrrhe triefen." „*Diffusa*“ ist gesagt, ut ostendatur *permanens* gratia in labiis, bemerkt Bellarmin; also nicht eine vorübergehende, sondern eine ewig sich gleichbleibende Anmuth umschwebt seine Lippen; und in dieser

himmlischen, anziehenden, vollkommenen Anmuth, die er im Zustande seiner Herrlichkeit auf ewig besitzt, erscheint er voll Gnade und Holdseligkeit — gratia — χαρις — den Seligen im Himmel. Von Beredsamkeit, Anmuth in der Rede ist, wie das von fast allen Auslegern geschieht, unsere Stelle nicht zu verstehen; also nicht von der holdseligen Rede Jesu, Luc. 4, 22; nicht von seinen holdseligen, freundlichen Einladungen, Tröstungen, Verheißungen, seinen Worten voll Gnade und Wahrheit und des ewigen Lebens, Matth. 5. 6. 7; 11, 28—30. Joh. Cap. 14—17. Isai. 42, 2. 3; 50, 4; 61, 1—3. Apok. 1, 17. 18; 2, 7—10. 17. 26; 3, 5. 11. 12. 20. 21. Matth. 25, 34—40. Dieser Sinn widerstreitet den einfachen Worten selbst, da „Anmuth auf den Lippen" nur die oben gegebene Bedeutung hat; da ferner dem Parallelismus gemäß dieser zweite Satz, ebenfalls wie der erste, nur von der in die Augen fallenden Anmuth reden kann; endlich der ganze Psalm nicht auf die Zeit des Erdenlebens Christi sich bezieht. Will das Hohelied von der holdseligen Rede des Bräutigams reden, so sagt es: „Seine Kehle ist überaus süß," Cap. 5, 16; und dahin könnten die aus der Apokalypse citirten Stellen gehören.

„Darum weil Gott dich gesegnet hat in Ewigkeit." Das Hebräische עַל־כֵּן ist hier nicht nude als propterea, als Folge des Vorhergehenden zu nehmen: „weil du so schön bist, so hat dich Gott deshalb gesegnet," sondern es steht hier für עַל־כֵּן כִּי oder עַ' כִּ' אֲשֶׁר = *propterea quod*, oder *quandoquidem*, weil, dieweil, darum weil, vgl. V. 8. Also der Grund, die Ursache der Schönheit, der Anmuth, ist eben der Segen, den Gott für ewige Zeiten über den Gottmenschen ausgegossen hat. „Non scilicet, quia formosus fuisti, sed ideo benedixit tibi, *ut esses* formosus," Geierus. Auch Bellarmin sagt: „Inde — ex benedictione Dei — tanquam ex fonte manaverunt omnia dona, quae in Christi humanitatem copiosissime fusa sunt." Die Schönheit ist nicht die Ursache des Segens, sondern umgekehrt der Segen die Ursache der Schönheit, vgl. Genes. 18, 5; 19, 8. Vgl. was der h. Hieronymus von der Prädestination sagt: „Non ideo Deum homines praedestinasse, *quod* sancti *fuerint*, sed *ut essent.*" *Calmet* dissert. de praedest.

Gesegnet — mit allen höchsten Gaben himmlischer Schönheit und Anmuth, mit der strahlendsten Verherrlichung im Himmel. Um diese Verherrlichung im Himmel bat der Heiland seinen Vater: „Verherrliche mich nun auch bei dir selbst, o Vater, mit jener Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war," Joh. 17, 5., und in

dieser sollen wir einst ihn sehen, V. 24. Vgl. Apgsch. 3, 13: *Glorificavit* filium suum Jesum," coll. Joh. 12, 16. Jesus ist der *Benedictus*, qui venit in nomine Domini, Matth. 21, 9; 23, 39., und der *Deus benedictus* in saecula, Röm. 9, 5. Die Exposition dieses in Ewigkeit dauernden Segens, dieser ewigen Verherrlichung des Lammes, des Menschensohnes, des Gottmenschen, haben wir in der Apok. 5, 12. 13: Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere *virtutem*, et *divinitatem* (griechisch: πλουτον), et *sapientiam*, et *fortitudinem*, et *honorem*, et *gloriam* (δοξαν), et *benedictionem* (εὐλογιαν) . . . sedenti in throno, et Agno, *benedictio*, et *honor*, et *gloria*, et *potestas* in saecula saeculorum." Die Worte in unserer Psalmenstelle: *in aeternum* — לְעוֹלָם — nöthigen uns, den Segen Jehovah's für die Verleihung der ewigen Herrlichkeit, Ehre, Macht, Weisheit und Stärke, zu nehmen; nicht dürfen wir ihn einschränken auf den Segen, womit er ausgerüstet war zur Erfüllung seines messianischen Werkes auf Erden; wohl aber müssen wir sagen, daß der Segen, den Gott in reichster Fülle ausgoß über die Menschheit Jesu, da er eben über diese (nicht über seine Gottheit) den h. Geist herabsendete (Geist und Segen steht synonym, Isai. 44, 3.), die Ursache dieser Verherrlichung der Menschheit Jesu gewesen (Isai. 11, 2. 3; 42, 1; 61, 1. Matth. 3, 16.); wie denn auch wir, nach dem verherrlichten Bilde des Herrn, und zwar in Folge der sacramentalen Gnaden des Christenthums, der Taufe, Firmung u. s. w., einst umgewandelt werden von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn, II. Cor. 3, 18. Wie der h. Geist die Menschheit des λογος in der h. Maria bildete (Luc. 1, 35.), sie bei der Taufe ohne Maaß mit den höchsten Gaben bleibend erfüllte (Joh. 1, 32. 33; 3, 34.): so ist er es auch, der die ewige Verherrlichung, die namenlose Schönheit des Menschensohnes im Himmel ihm verlieh, da ja der Christus als solcher — die menschliche Natur des λογος und die Erfüllung derselben mit seinen Gaben — das Werk des h. Geistes ist. Vgl. noch V. 8. — Sonach also haben wir unsern ganzen Vers durchaus im sublimsten, vollkommensten Sinne zu nehmen: von der durch Gott, näher: durch den h. Geist, bewirkten himmlischen Schönheit, Anmuth und Holdseligkeit (Hohel. 5, 16.) des Gottmenschen, des „Königs der Herrlichkeit," von der seine geistige Schönheit, seine fleckenlose Heiligkeit auf Erden, verhüllt unter seiner niedrigen Knechtsgestalt, nur der Grund und Anfang ist, nur ein schwaches Bild, nur ein geringer Theil.

In den folgenden drei Versen wird der Messias als mächtiger,

glorreicher Besieger seiner Feinde dargestellt: was ebenfalls nur gilt von der Zeit der Verherrlichung des Gottmenschen an, wo er als solcher zur Rechten des Vaters sitzet, Ps. 109, vgl. Ps. 2. In der Apokalypse gleich im 1. Cap. erscheint der Gottmensch, der Menschensohn, in seiner Herrlichkeit; in den bald folgenden ist er der Rächer seiner Feinde, und nach Besiegung derselben beginnt das ewige Hochzeitsfest des Lammes, Cap. 19., wie auch in unserm Psalm diese Folge hervortritt.

V. 4. „Gürte dein Schwert um die Hüfte, Allmächtigster!
Zeuch an deine Majestät und deinen Schmuck!

V. 5. Ja, deinen Schmuck! — Siegend reite daher —
Um der Wahrheit willen, und streite für Gerechtigkeit:
Und lehren wird dich furchtbare Thaten deine Rechte.

V. 6. Deine scharfen Pfeile
(Völker fallen unter dir —)
In dem Herzen der Feinde des Königes sind.“

Zuerst Einiges über die gegebene Uebersetzung.

V. 4. In dem zweiten Hemistich muß, da die darin vorkommenden Hauptwörter im Hebräischen ohne Präposition, also im Accusativ stehen, aus dem vorigen ersten Hemistich ein entsprechendes Zeitwort ergänzt werden. Das Zeitwort חָגַר heißt umgürten in erster Bedeutung, dann überhaupt anthun, anlegen, anziehen, Joel 1, 8., und gar tropisch: „mit Jubel gürten sich die Hügel,“ Ps. 64, 13. Zu seinem Schwerte soll der König auch seine Majestät, seine königliche Hoheit und Pracht anlegen. Dieser Schmuck aber ist ein heiliger, wie Ps. 109, 3: בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ in splendoribus sanctitatis.

V. 5. „Siegend reite daher“ — צְלַח רְכַב — zwei Imperative, wovon der eine das Wie des andern ausdrückt oder zur Erklärung des andern dient, da sie ohne das verbindende (וְ) innigst zusammenstehen. רְכַב heißt reiten, צְלַח fortschreiten, fortkommen, glücklichen Fortgang, Erfolg haben, vgl. Isai. 53, 10; daher die Uebersetzung: siegend reite daher! Bellarmin sagt: „Cum reges inaugurabantur (adde: et ad hostes debellandos procedebant), *equum regium equitabant*, cf. III. Reg. 1; et sedere in curru triumphali proprium est regum, qui hostes proelio vicerunt.“

— Das Mittelglied wird meist gegeben: *propter veritatem et mansuetudinem et justitiam.* Das erste: propter veritatem, ist genau nach dem Hebräischen: עַל־דְּבַר־אֱמֶת — secundum verbum veritatis = propter veritatem, mit dem Sinne: zu Gunsten der Wahrheit, um der Wahrheit den Sieg zu verschaffen. Das folgende aber heißt im Hebräischen: וְעַנְוָה־צֶדֶק, welches Geierus gibt: *et exaudi justitiam;* offenbar ist die Form עַנְוָה eine Verbalform (fut. 1. Kal cum ה parag. mutata tertia radicali in vav, adinstar לְרַאֲוָה ad videndum, Ezech. 28, 17. Geierus); Sanftmuth aber heißt עֲנָוָה, welche Eigenschaft ohnehin hier bei dem Zuge des Messias gegen die Feinde nicht paßt, vgl. V. 6. und Ps. 2, 9; 109, 5. 6. Das Zeitwort עָנָה I. aber heißt antworten, erhören, auch verkünden; der Psalmist fordert also den König auf, für die Wahrheit gegen die Feinde zu ziehen, und die Gerechtigkeit zu erhören, die ihn — den Gerechtigkeit liebenden, V. 8. — als ihren Sachwalter anruft, sie zu retten, zu schützen, zu vertheidigen; daher übersetzt werden kann: und streite für die Gerechtigkeit. Vgl. Ps. 21, 22. und Ps. 16, 1: שִׁמְעָה יי׳ צֶדֶק — höre, Jehovah, Gerechtigkeit!

Die Sache betreffend: so hat der Psalmist in V. 3. den Messias in seiner himmlischen Schönheit und Anmuth erschauet und geschildert. Er, der Menschensohn, sitzet auf dem Throne der Majestät Gottes im Glanze seiner Herrlichkeit, vgl. Ps. 109, 1. 5. Sein Thron stehet freilich fest auf ewig und immer (V. 8.); aber Feinde in Menge kämpfen gegen ihn und sein Reich auf Erden, um sein so theuer erworbenes Erbtheil zu zerstören zu suchen, vgl. Ps. 2, 1—3. Diese Feinde im Geiste schauend (hier V. 6.), mahnt der Psalmist den mächtigen König in einer an ihn gerichteten Apostrophe: „Du, o Schönster und Holdseligster, auf ewig gesegnet von Gott: vergiß nicht deines Erbes, deines Reiches! Siehe herab auf das frevelhafte Thun deiner Feinde: gürte dein Schwert um die Hüfte, Allmächtigster! lege an alle deine göttliche Majestät und Glorie, die Feinde damit zu schrecken, zu Boden zu stürzen, in Verwirrung zu bringen (vgl. wie Saulus bei der himmlischen Lichterscheinung zu Boden stürzte, ähnlich die Jünger bei der Verklärung, die Wächter bei dem Glanze des Engels, desgleichen die Hirten, Johannes auf Patmos bei der Erscheinung des verherrlichten Menschensohnes, Apgsch. 9, 3. 4. Matth. 17, 5. 6; 28, 3. 4. Luc. 2, 9. Apok. 1, 17. cf. 20, 11.). Streite glücklich gegen sie für die Wahrheit und Gerechtigkeit, die jene verfolgen und nicht anerkennen wollen, für deine vom Himmel gebrachte ewige

Wahrheit, für deine gerechte Sache (vgl. Jsai. 42, 3. Joh. 16, 9. 10.). Furchtbare Thaten wirst du an ihnen vollbringen (s. Ps. 109, 5. 6.); deine scharfen Pfeile werden in das Herz deiner Feinde dringen, die Völker — עַמִּים — die widerspänstigen, welche dich und dein Reich nicht wollen (Luc. 19, 14. Ps. 2, 3.), werden fallen unter dir, von deiner Hand getroffen, Jsai. 50, 11: „Von meiner Hand widerfährt euch dieses, in Schmerzen werdet ihr daliegen." — Zu beachten ist hier wiederum, daß Ps. 2. und 109. nur reden von Jesus nach seinem Leiden, nach seiner Auferstehung. Unsere so ganz damit übereinstimmende Stelle zeigt deutlich, daß sie ebenfalls nur von der Zeit der Verherrlichung Jesu gelten könne, und demnach der ganze Psalm.

Suchen wir nun eklatante Parallelstellen im N. T., so finden wir dieselben in der Apokalypse an zwei Hauptstellen (wiewohl die ganze Apokalypse ihrem Gesammtinhalte nach als Erklärung unserer drei Verse dienen kann). Die erste Stelle ist Cap. 6, 2: „Ich sah, und siehe! ein weißes Roß, und der darauf saß, hatte einen Bogen, und es ward ihm eine Krone gegeben, und er zog aus siegend, und um zu siegen." Vgl. siegend reite daher; zeuch an deinen Schmuck; deine Pfeile in dem Herzen deiner Feinde sind. — Die zweite — größere — Stelle ist Apok. 19, 11—16: „Und ich sah den Himmel offen, und siehe! ein weißes Pferd, und der darauf saß, hieß der Treue und Wahrhaftige; und er richtet und streitet in Gerechtigkeit. Seine Augen waren wie Feuerflammen, und auf seinem Haupte waren viele Kronen (= sein majestätischer göttlicher Schmuck). Er war angethan mit einem Kleide, das mit Blut besprengt ist (cf. Jsai. 63, 1 ff.), und sein Name ward genannt: Wort Gottes ... Und aus seinem Munde geht ein scharfes zweischneidiges Schwert, daß er damit die Völker schlage (vgl. Cap. 6, 4.). Er wird über sie herrschen mit eisernem Scepter ... Auf seinem Kleide und auf seiner Hüfte ist geschrieben: König der Könige, und Herr der Herrscher." Vergleichen wir zu diesen überraschend ähnlichen, so genau übereinstimmenden Stellen der Apokalypse noch den 2. und 109. Ps. an den betreffenden Stellen, so steht die Messianität unserer Verse außer allem Zweifel. — Zu beachten ist noch im V. 4. unserer Psalmenstelle im ersten Hemistich das Wort גִּבּוֹר Starker, Mächtiger, Allmächtigster, vgl. Deut. 10, 17: „Der große Gott, mächtig und furchtbar." Besonders aber vgl. Jsai. 9, 6. (5.), wo der Messias אֵל גִּבּוֹר Deus fortis genannt wird, mit Cap. 10, 21., wo derselbe Ausdruck von Jehovah gebraucht wird. Zu dem גִּבּוֹר unserer

Stelle vgl. noch Apok. 5, 5: „Es hat gesiegt der Löwe vom Stamme Juda, die Wurzel David's." — Da dieser Mächtige, der alsbald (V. 7. 8.) Gott genannt wird, ausziehen soll für Wahrheit und Gerechtigkeit, so ist an einen irdischen König nicht zu denken; Wahrheit und Gerechtigkeit gehören dem geistigen Reiche Jesu Christi an, bilden die zwei Grundpfeiler seines Reiches: den Glauben und die Sitten; vgl. Joh. 18, 36. 37. Matth. 6, 33; 5, 6. Eph. 5, 9. cf. Jsai. 42, 3. 6; 45, 8. Ps. 71, 2. 7. Röm. 14, 17. Und der für beides Streitende heißt der Treue und Wahrhaftige, der in Gerechtigkeit streitet, Apok. 19, 11. — Zu Schwert (V. 4.) vgl. noch Jsai. 49, 2. Apok. 1, 16. coll. Jsai. 11, 4. Zu Pfeile ebenfalls Jsai. 49, 2. — Nach Pauli Lehre sollen auch wir zur Besiegung der geistigen Feinde unsers Heiles anziehen die Waffenrüstung Gottes: uns umgürten mit Wahrheit, mit dem Harnisch der Gerechtigkeit, ergreifen den Schild des Glaubens, den Helm des Heils, das Schwert des Geistes, Eph. 6, 10—17. cf. I. Thess. 5, 8. Jsai. 59, 17. — Zu Majestät — הוֹד — vergleicht Coccejus sehr treffend die Stelle Zach. 6, 13: „Er — dessen Name Sproß ist (צֶמַח), der den geistigen Tempel des Herrn bauen wird, V. 12. — er wird Majestät tragen (יִשָּׂא הוֹד), und sitzen und herrschen auf seinem Throne, und Priester sein auf seinem Throne." Beide Ausdrücke הוֹד und הָדָר Majestät und Schmuck, werden verbunden von Gott gebraucht, Ps. 95, 6; 104, 1; 110, 3. vgl. Job. 40, 5 (Hebr. 40, 10.); sie bezeichnen in ihrer Zusammenstellung also etwas Gott allein Zukommendes, was hier nun dem Messias, zum Beweise seiner Gottheit, ebenfalls beigelegt wird. Seine Majestät und sein Schmuck ist göttlich. — Furchtbare Thaten — נוֹרָאוֹת, ein Ausdruck, welcher ebenfalls fast ausschließlich von den großen, furchtbaren Thaten Gottes gebraucht wird, Ps. 105, 22; 138, 14; 144, 6. II. Kön. 7, 23. Deut. 10, 21. I. Chron. 17, 21. Jsai. 64, 3 (hebr. 2.), und somit wiederum einen Beweis für die Gottheit des Subjects unsers Psalmes liefert, da ihm ebendieselben furchtbaren Thaten beigelegt werden, wie Jehovah. — Deine Rechte. Was Jehovah wirkt, wird beständig als durch dessen Rechte gewirkt dargestellt; so nun auch hier beim Messias, die Gleichheit des Wirkens anzudeuten, cf. Joh. 5, 17. — Vgl. besonders Ps. 117, 16: Dextera Domini fecit virtutem; dextera Domini exaltavit me; cf. Ps. 17, 36; 20, 9; 43, 4; 59, 7; 62, 9; 89, 12 107, 4. ꝛc. — Pfeile — überhaupt alle und jegliche tief eindringende Mittel, alle wirksamen, tief fühlbaren Strafen, durch welche der Messias

die Feinde trifft und besiegt, vgl. Ps. 63, 8; 17, 15; 37, 3; 143, 6. II. Kön. 22, 15. Job. 6, 4. Deut. 32, 23. 43. — Einige verstehen diesen V. 6. auch von der Unterwerfung der Völker durch die tief eindringende Macht der Wahrheit, welcher dieselben sich demüthig unterwerfen, ihr Herz davon ergriffen werden lassen. Geierus u. A. Indeß ist diese Auffassung durchaus gegen den klaren Buchstaben dieser drei Verse, und gegen die vielen anderen Stellen des A. und N. T., in denen dem Messias das Strafgericht über die Feinde zugeschrieben wird und er selbst dieses sich vindicirt, vgl. Matth. 21, 44. und die Apokalypse.

V. 7. „Dein Thron, o Gott, stehet ewig und immer;
Ein Scepter der Gerechtigkeit ist das Scepter deines Reiches.“

Der Zusammenhang dieses Verses mit dem vorigen ist: die Feinde werden gegen dich und dein Reich nichts vermögen, du wirst sie besiegen: denn du bist Gott, und dein — als Gottes — Thron stehet fest auf ewig. „Venit tandem ad supremam dignitatem Messiae, et apertissime vocat eum Deum, et sedem regni ejus aeternam. Q. d. sedes tua, o Christe Deus, non temporalis erit, ut fuit Davidis et Salomonis, sed manebit in saeculum saeculi.“ Bellarmin. In diesem Verse also, wie auch im folgenden, wird das Subject des Psalmes, der hochherrliche und mächtige König, dessen Name in der Apok. 19, 13. Wort Gottes ist, das von Ewigkeit, und Gott ist (Joh. 1, 1. 2.), ausdrücklich Gott (אֱלֹהִים) genannt. Bloßen Menschen wird dieser Ausdruck nicht beigelegt, wenigstens nicht einer einzelnen Person in diesem klaren Sinne, wie hier und V. 8. vgl. V. 12., wo noch die Anbetung, und V. 18., wo ewiger Lobpreis beigefügt wird. Nur zu Moses sagte Gott: „Siehe, ich habe dich zum Gott (אֱלֹהִים) gesetzt dem Pharao,“ Exod. 7, 1., was aber nur sagen will, Moses solle in göttlicher Autorität und Wunderkraft vor Pharao erscheinen. Nach Exod. 21, 6; 22, 7. 8. könnte es scheinen, als ob der Ausdruck auch Obrigkeiten und Richtern beigelegt werde; aber Deut. 19, 17. zeigt, daß Elohim hier Gott selbst sei, welchen die richtenden Priester nur repräsentirten. Noch werden Ps. 81, 1. 6. die Richter und Könige Elohim und Söhne des Höchsten genannt (vgl. Joh. 10, 34. Apgsch. 17, 28.), wo aber Elohim gleich durch Söhne des Höchsten erklärt wird, um zu zeigen, in welchem Sinne es zu nehmen sei: als solche, welche in ihrem

Amte Gott auf Erden repräsentiren und deswegen mit diesem Ehrennamen, der Autorität wegen und der väterlichen Sorge, die Gott für sie hegt, benannt werden, welche Benennung also mehr dem Amte, als der Person, gilt. Die wesenhafte Gottheit des Messias ist aber an mehrern andern Stellen klar ausgesprochen, vgl. Ps. 2, 7; 109, 1. 5. Isai. 4, 2; 7, 14; 9, 6; 35, 4. Mich. 5, 1. Osee 1, 7. Zach. 13, 7. Mal. 3, 1. Auch ist noch zu bemerken, daß in den korachitischen Psalmen der Name Elohim der ausschließliche Name für Gott ist (Allioli, De Wette). Den Vocativ hat man aus unserer Stelle, zur Schwächung derselben, zu entfernen sich bemühet, indem man übersetzt: dein Thron Gottes, oder: dein Thron ist ein göttlicher, von Gott beschützter (De Wette, Gesenius); doch hat der hebräische Text vor Elohim einen Accent. *distinct.* (֩ *tischa*), verbunden mit einem conjunct. ֣ Munach cf. V. 9; auch Paulus Hebr. 1, 8. drückt den Vocativ aus; endlich ist der andere Sinn höchst gezwungen und auf Schrauben gestellt. Vgl. die Attribute, die nur Gott zukommen, in V. 4. 5: Majestät und Schmuck, und: furchtbare Thaten. — Ferner: sollte Elohim der Genitiv sein, so hätte nach der Aehnlichkeit des zweiten Hemistichs, wo nach Scepter der Genitiv folgt, dann aber wiederholt wird (ein Scepter der Gerechtigkeit ist das Scepter deines Reiches), auch im ersten das Wort Thron wiederholt sein müssen: Dein Thron Gottes ist ein Thron der Ewigkeit. So bleibt die ungezwungenste Uebersetzung immer die: Dein Thron, o Gott, ist ewig und immer. Ist nun der König unsers Psalmes, wie der Herrscher in Israel (Mich. 5, 1.), wahrhafter Gott, so ist ebendarum auch sein Thron feststehend ewig und immer; und eben so richtig ist umgekehrt der Schluß: steht der Thron des Königs fest ewig und immer, so kann er nicht ein irdischer König, so muß er Gott sein, denn nur Gottes Thron, nicht der eines bloßen Menschen, stehet ewig und immer. Die Worte עוֹלָם וָעֶד deuten durch ihre Zusammenstellung auf die Ewigkeit im strengsten, Gott allein zukommenden Sinne, vgl. Exod. 15, 18; Ps. 9, 6; 10, 16 (nach dem Hebräischen); 44, 18; 47, 15; 51, 10; 103, 5; 144, 13. 21; oder genauer hier: *usque ad consummationem saeculi* (Matth. 28, 20. coll. Joh. 14, 16. Matth. 16, 18.), denn darnach wird der Heiland das Reich dem Vater wieder übergeben, und sich auch selbst dem Vater unterwerfen, I. Cor. 15, 24—28. cf. Apok. 21, 3. Ueber den ewigen Bestand des Thrones des Messias in dem angegebenen Sinne vgl. Ps. 71, 5. 17; 88; Isai. 9, 7. Mich. 4, 7. Dan. 2, 44. 45; 7, 13. 14. Luc. 1, 33. Joh. 12, 34. S. die

Erklärung zu II. Kön. 7, 11—16. oben Nr. 8. – Vgl. noch Zach. 6, 12. 13.

Im ersten Hemistich unsers Verses ist von dem Throne des Messias die Rede, auf welchem derselbe sitzet. Ein anderes Attribut der Könige ist das Scepter; davon redet der Psalmist im zweiten Hemistich. Es ist ein Scepter der Gerechtigkeit (שֵׁבֶט מִישֹׁר sceptrum rectitudinis, von יָשַׁר), und drückt die Eigenschaft des Königes aus, stets und unter allen Umständen, ohne Ansehen der Person, nur nach dem wahren Verdienste oder Mißverdienste, einem jeden zu vergelten (justitia distributiva); was bei dem Herrn allein möglich ist, der nicht richtet nach dem Augenscheine, und nicht straft nach Hörensagen, der Herzen und Nieren erforschet, Jsai. 11, 3. Joh. 2, 25; 5, 29. 30. Apok. 2, 23. Ueber die Gerechtigkeit des Messias als ein auszeichnendes Merkmal seiner Herrschaft vgl. Ps. 71, 2. 7. Jsai. 11, 5.

Redete nun unser Vers von der justitia Messiae distributiva, so redet der folgende von der Gerechtigkeit und Heiligkeit, in wiefern er selbst dieselben als innere, sein eigenes Sein und Wesen angehende, Vollkommenheiten besitzt — qua ipse justus et sanctus est, und in wiefern er diese Gerechtigkeit und Heiligkeit auch an Anderen liebt; so wie Gottes Heiligkeit darin besteht, daß er selbst, seinem innersten Wesen nach, heilig ist, das Gute liebt und das Böse hasset, an sich und für sich, für seine eigene Person, und hinwieder auch an den moralischen Geschöpfen.

V. 8. „Du liebest die Gerechtigkeit, und hassest den Frevel:
Darum weil dich gesalbet hat, o Gott, dein Gott —
Mit dem Oele der Freude, vor deinen Genossen."

צֶדֶק und רֶשַׁע Gerechtigkeit und Frevel sind die diametralen Gegensätze in moralischem Sinne. Die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Messias, qua ipse justus et sanctus est, et justitiam et sanctitatem in aliis diligit, und welche in ihm substanziell ist in höchster Fülle und Vollkommenheit, wie in Gott, und nicht als eine justitia et sanctitas mere legalis et imputata, wie bei den Gerechten und Frommen des A. T., sie wird an zahlreichen Stellen des A. und N. T. ihm beigelegt. Die betreffenden Stellen siehe unten Jsai. 11, 5. und 53, 11. citirt. — Der Grund dieser vollkommenen Gerechtigkeit und Heiligkeit in dem Messias als solchem, d. i. als Menschensohne, als David's Sohne dem Fleische nach (Röm. 1, 3.),

als Gottmenschen, ist die von Gott in reichstem Maaße, ja ohne Maaß, über ihn ausgegossene Salbung mit dem Oele der Freude (d. i. mit dem h. Geiste). עַל־כֵּן wie oben V. 3. = propterea quod, quandoquidem, und ist nicht zu übersetzen: darum hat dich gesalbet u. s. w., als ob diese Salbung eine Folge der Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit der Grund der Salbung wäre. — „Dein Gott," vgl. die Worte des Heilandes: „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott," Joh. 20, 17. cf. Ps. 21, 2. II. Cor. 11, 31.: „Gott, der Vater unsers Herrn Jesu Christi." Gott ist der Gott des λογος sowohl, als Christi des Gottmenschen. Die gleichen Namen aber: אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ o Deus, Deus tuus, zeigen bei der Identität des Wesens den Unterschied der Personen an. Wohl haben Aeltere und Neuere (Aquila, De Wette u. A.) beide Wörter im Nominativ genommen: „es hat dich gesalbet Gott, dein Gott," das zweite als Wiederholung zur Verstärkung, cf. Ps. 62, 1. Geierus sagt: In nominativo etiam hanc vocem — Elohim — accipit Aquila; sed corrigitur ab Hieronymo *ad Principiam* epist. 140., qui in vocativo merito cum orthodoxis exponit. Vgl. auch V. 3., wo Elohim nur einmal steht. Da nun im vorigen V. 7. der König Elohim genannt worden ist, so kehret in unserm V. 8. diese Bezeichnung zurück. Den stärksten Beweis aber dafür, daß der Messias in diesem 8. Verse als Gott angeredet wird, gibt die Stelle Jsai. 61, 1. 8. Der Messias redet dort, sagt im 1. Verse, der Geist des Herrn sei über ihm, denn Jehovah habe ihn mit demselben gesalbet (wie in unserer Stelle). Im V. 8. sagt nun derselbe Messias: „Ich, Jehovah, liebe das Recht" — ganz ähnlich wiederum unserer Stelle. Der Name Elohim wechselt oft mit Jehovah. Es ist somit kein Zweifel, daß in unserm wie im vorigen Verse die gegebene Uebersetzung und orthodoxe Erklärung nicht allein festgehalten werden könne, sondern müsse; daß somit in beiden Versen die Gottheit des Messias klar ausgesprochen sei. — „Oel der Freude" — hergenommen von dem wohlriechenden, zu heiterer Freude stimmenden, mit Kraft und Frische erfüllenden Oele, womit die Hohenpriester gesalbt wurden, Exod. 30, 23—31. Vgl. Jsai. 61, 3. Ueber die ewige Freude des Messias in seiner Verherrlichung vgl. oben Ps. 15, 11. — Vor deinen Genossen — מֵחֲבֵרֶיךָ. So wie der König-Messias der Schönste ist unter allen Menschenkindern, so daß keiner an Schönheit ihm gleichkommt, und zwar wegen des von Gott ihm zu Theil gewordenen ewigen Segens (V. 3.): so ist auch seine Salbung eine

vor allen seinen Genossen (im Königthume, oder auch überhaupt: vor allen Menschen, welche durch Christi Menschwerdung seine Genossen geworden sind, ja seine Brüder heißen, Ps. 21, 23. Joh. 20, 17. Hebr. 2, 14.) unvergleichlich ausgezeichnete, so daß der Messias als der Gesalbte κατ᾽ ἐξοχὴν dasteht, denn 1) ist seine Salbung nicht eine mit äußerlichem Oele vorgenommene, sondern eine direkte, unmittelbare Mittheilung des h. Geistes; 2) der Vorzug seiner Salbung vor seinen Genossen deutet nicht allein comparationem graduum an, sondern auch eminentiam specie differentium donorum; 3) hat das מִן hier, wie oft, eine negative — exclusive — Bedeutung: unctus es prorsus aliter, quam socii tui. Geierus. Also qualitative und quantitative ist die Salbung Christi erhaben über die Salbung seiner Genossen, welche immer man darunter verstehen will. Das Weitere über die Salbung Christi, welche dann auch ein Symbol unserer Salbung durch den von ihm und dem Vater uns gesendeten h. Geist ist, s. oben zu Ps. 2, 6.

Unsere beiden Verse 7. und 8. werden im Briefe an die Hebräer 1, 8. 9., zum Beweise der Erhabenheit des Sohnes über die Engel angeführt.

V. 9. „Myrrhe und Aloe, Casia, sind alle deine Kleider:
Aus Elfenbein-Palästen erfreuet dich Saitenspiel."

Alle deine Kleider, auch: ganz deine Kleider; sie sind von diesen Specereien ganz, durch und durch, erfüllet. — Myrrhe (מֹר) ist ein weißer Balsam, der in Arabien aus einem der Acacia ähnlichen stachlichen Baume träufelt; vgl. Hohel. 1, 13; 3, 6; 4, 6. 14; 5, 1. 5. 13.; womit man Kleider und Lager (Prov. 7, 17.) und sich selbst besprengte (Esth. 2, 12.). — Aloe (אֲהָלוֹת Aloeholz, ξυλαλοη) ist ein wohlriechendes, sehr kostbares Holz eines in Ostindien wachsenden Baumes, mit rother, den Pfefferkörnern ähnlicher Frucht, womit man räucherte; vgl. Hohel. 4, 14. Prov. 7, 17. Bei Johannes 19, 39. 40. kommt eine Mischung von Myrrhe und Aloe vor, die man zu dem Leichnam Jesu in Tücher wickelte. Bellarmin sagt: „Est autem aloë *succus* item amarus et odoratus." — Casia — קְצִיעוֹת — eine wohlriechende, zimmetähnliche Rinde (das Wort kommt sonst nicht vor). S. Gesenius, De Wette. Hiernach wäre nur die Myrrhe (nach Bellarmin auch die Aloe) ein Salböl, die beiden anderen Specereien, feste Substanzen, zum Tragen in den Kleidern, um ihnen Wohlgeruch

zu verleihen. Zugleich schützt die Myrrhe die Kleider vor Insekten und Würmern.

In dem ersten Hemistich, und zunächst durch das Wort Myrrhe, wird die Wirkung, die Folge der Salbung mit Freudenöl (V. 8.) geschildert: gesalbet bist du, und die wohlriechenden Salben fließen in so reicher Fülle auf deine Kleider herab, als ob sie nichts als lauter Salböl und (durch die anderen Specereien Aloe und Casia hervorgebrachter) Wohlgeruch seien, vgl. Ps. 132, 2. Diese wohlriechenden Salben, die auf die Kleider des Messias herabfließen, bedeuten den Wohlgeruch seiner Heiligkeit, seine unaussprechliche Lieblichkeit, die er ringsher verbreitet und womit er Alle, die ihm nahen, an sich zieht. „Per aromata intelligimus virtutes, sive dona spiritus sancti, quae spiritualem odorem spirant." Bellarmin.

Daß unsere Stelle nicht im buchstäblichen, sondern mystischen Sinne zu nehmen sei, ergibt sich aus dem Sprachgebrauche der h. Schrift, welche das Liebliche, das Angenehme, Entzückende, mit wohlriechenden Salben vergleicht, wie ähnlich den Segen des Messias mit fruchtbarem Regen, Ps. 71, 6. Isai. 45, 8. II. Kön. 23, 4. Die schlagendste Parallelstelle ist Ps. 132, 1—3., wo die Lieblichkeit der brüderlichen Eintracht unter beiden Bildern nach morgenländischer Weise, wo wohlriechendes Salböl und reicher, erquickender, fruchtbarer Thau zu den höchsten Bedürfnissen einestheils für die Menschen, und anderntheils für die dürren Gefilde gehören, zur Anschauung gebracht wird: „Siehe, wie gut und lieblich ist's, wenn Brüder (in Eintracht) beisammen wohnen. Es ist wie die Salbe, die liebliche, auf dem Haupt, die herabfleußt auf den Bart, den Bart Aaron's, die herabfleußt auf den Saum seines Kleides. Es ist wie der Thau der Hermon, der herabfällt auf den Berg Sion. Denn dahin — in ein solches Haus der Eintracht — sendet der Herr den Segen, Leben bis in Ewigkeit." Wenn die Morgenländer sich salben, so geschieht das so reichlich, daß das Salböl herabträufelt, vgl. Marc. 14, 3. Joh. 12, 3. Luc. 7, 37 ff. Von der Hingabe Christi zur Erlösung der Menschen sagt der Apostel, dieselbe sei eine Gabe, ein Opfer, Gott zum lieblichen Geruch, Eph. 5, 2. Ferner nennt er die Erkenntniß, die er durch die Predigt des Evangeliums aller Orten verbreitet, einen Wohlgeruch der Erkenntniß, und er selbst sei für Gott ein Wohlgeruch Christi, II. Cor. 2, 14. 15. Die ihm überbrachten Gaben nennt er ebenfalls ein Opfer zum lieblichen Geruch, angenehm und wohlgefällig vor Gott, Phil. 4, 18. Zu unserer

Stelle ist, als den gleichen Gegenstand behandelnde Parallelstelle, besonders zu vergleichen Hohel. 1, 1. 2. 3: „Ubera tua ... fragrantia unguentis optimis. Oleum effusum nomen tuum ... Trahe me: curremus in odorem unguentorum tuorum.“ Vgl. V. 11. Cap. 4, 10. 11. — Die ewige Weisheit — der λογος, gesalbet von Ewigkeit, Prov. 8, 23. — sagt von sich: „Ich gab einen Geruch von mir wie Zimmet und wohlriechender Balsam, ich gab einen lieblichen Geruch, wie die auserlesenste Myrrhe; wie Storax und Galban, Onyx und Stakte, wie Rauchwerk, das ohne Einschnitt hervorquillt, durchräucherte ich meine Wohnung, und mein Geruch war wie ungemischter Balsam.“ Ekkli. 24, 20. 21. Vgl. Cap. 39, 18. Ezech. 20, 41. Osee 14, 7. Die Gottesfurcht an Anderen wird der Messias durch den Geruch erkennen, oder nach anderer Erklärung: an dem Wohlgeruch derselben seinen Wohlgefallen haben, Isai. 11, 3. — Durch diese Stellen, besonders Ekkli. 24, 20. 21., ist die uneigentliche, mystische Auffassung unserer Stelle mehr als hinreichend nicht allein gerechtfertiget, sondern wir werden durch dieselben zu dieser Auffassung und Erklärung absolut genöthiget. Zugleich erkennen wir daraus, daß das Bild nicht allein die Liebe, die Lieblichkeit, die Heiligkeit, überhaupt alle Tugenden des Heilandes in reichster, wohlriechendster, erfreuendster Fülle, insofern er selbst sie besitzt, uns darstellt, sondern auch die Fülle der Gnaden, die er seiner Braut, der Kirche, als Mitgift zubringt, wodurch er sie an sich zieht, um sie im Ganzen und in den einzelnen Individuen zu einem Gott lieblichen Geruch umzuschaffen; vgl. „Trahe me: curremus in odorem unguentorum tuorum,“ Hohel. 1, 3. Seiner Liebe eilen die von der Größe derselben hingerissenen Seelen freudig nach: „Martyres ex passione sua currentes post Christum,“ Röm. 8, 35 ff. Bellarmin. Vgl. Eph. 5, 25—27. — Christus ist das Haupt der Kirche, sie selbst ist sein Leib, das. 1, 22. 23. Von ihm, dem Haupte, fließt das Oel der Freude herab auf seine Kleider, womit sein Leib, die Kirche, bekleidet ist, d. i. reichlich erfüllt mit dem lieblichsten Geruch der Heiligkeit und überhaupt aller Gnaden und Gaben — χαριτων και χαρισματων — des h. Geistes, die durch den h. Geist über die Kirche wie eine h. Salbung (vgl. I. Joh. 2, 27.) ausgegossen werden aus der Fülle, die in Christo wohnt, und aus welcher wir Alle empfangen Gnade über Gnade, Col. 1, 19. Joh. 1, 16. Röm. 5, 5. Tit. 3, 6. Isai. 44, 3. Joh. 7, 37—39. Diese nun, die Heiligen der Kirche Christi, duftend vom Wohlgeruch seiner Tugenden,

gelangen zu seinem ewigen Hochzeitsmahle (Apok. 19.); die Böcke aber und Hunde — die übelriechenden, unheiligen Menschen — werden draußen sein, Matth. 25, 33. Apok. 22, 15; 21, 8. 27. (Nach einem anderen Bilde ist die glorreiche Kirche, die Braut des Lammes, bekleidet mit glänzender Seide, welche die Gerechtigkeit der Heiligen ist, Apok. 19, 8. coll. Isai. 49, 18.).

Dem nun also von Wohlgerüchen duftenden Bräutigam tönet aus elfenbeinernen, zum Hochzeitsfeste bestimmten Palästen Saitenspiel entgegen, um ihn zu erfreuen. — מִנִּי statt מִנִּים Saitenspiel, Ps. 150, 4. vgl. oben zu Ps. 21, 17. bei כָּאֲרִי. — Paläste — הֵיכְלִים — was auch Tempel bedeutet. Von Elfenbein (שֵׁן), deren Getäfel mit Elfenbein eingelegt sind, vgl. III. Kön. 22, 39; 10, 18. Paläste von Elfenbein sind gesetzt, um den weißen, reinen Glanz derselben zu bezeichnen. In dieser Beziehung heißt es von der Braut im Hohenliede, daß ihr Hals wie ein Thurm von Elfenbein sei, Cap. 7, 4. vgl. 5, 14. — Dem Könige der Herrlichkeit und Heiligkeit geziemt ein so glänzend weißer, reiner Palast (vgl. Apok. 20, 11: „Et vidi thronum magnum, *candidum* — λευκον —, et sedentem super eum.“). Dieser glänzend weiße Palast aber ist auf Erden seine glorreiche Wohnung (Isai. 11, 10. coll. 60, 1 ff.) unter den Gläubigen in seiner Kirche, die er gereiniget und geheiliget hat, um sich eine herrliche und fleckenlose Gemeinde darzustellen (Eph. 5, 25—27. I. Cor. 6, 11.), sie in Wahrheit zu einem Hause Gottes, dem die höchste Reinheit und Weiße geziemt, und jedes Mitglied zu einem h. Tempel Gottes, worin der h. Geist wohnt, zu gestalten, I. Timoth. 3, 15. I. Cor. 3, 16. 17; 6, 19. — Ist nun die Kirche Christi auf Erden nach dem, wozu Christus durch seine Erlösung sie gemacht hat und was sie sein soll, einem blendend weißen Palast und Tempel zu vergleichen, wie vielmehr die im Himmel, die glorreiche, die vollendete! Ihre Herrlichkeit tritt unter Bildern von den kostbarsten, glänzendsten Steinen uns entgegen, Apok. 21, 9—21. — Unter dem Saitenspiel haben wir zunächst die Lobgesänge zu verstehen, womit die Kirche auf Erden Gott und Christum verherrlichet und erfreuet, vgl. Eph. 5, 19. Col. 3, 16. Ps. 150, 1. 3. 4: „Lobet den Herrn in seinem Heiligthume: lobet ihn in der Veste seiner Kraft . . . Lobet ihn mit Posaunenschall: lobet ihn mit Harfe und Cither. Lobet ihn mit Pauken und Chören: lobet ihn mit Saitenspiel und Flöte.“ Aber auch im Himmel, der Kirche in der Vollendung, verherrlichen und erfreuen Gott und den Heiland die

seligen Geister mit Harfen und Saitenspiel und ewigen Lobgesängen, Apok. 5, 8 ff.; 14, 2; 15, 2; nur die Stimme der Freude wird dort gehört bei der Hochzeit des Lammes, und nicht mehr die der Klage und des Schmerzes, das. 19, 1—7; 21, 4. cf. Isai. 35, 10; 65, 17—19.

Von dem Könige, dem Schönsten aller Menschenkinder, um dessen Lippen Anmuth schwebt; dem Mächtigsten und Glücklichsten in seinen Unternehmungen gegen die Feinde, der für Wahrheit und Gerechtigkeit streitet; der Gott ist und dessen Thron auf ewig feststeht, dessen Scepter ein Scepter der Gerechtigkeit ist; der gerecht und heilig an sich ist und die Gerechtigkeit und Heiligkeit an Anderen liebt; den Gott auf eine ganz besondere, ausschließlich ihm eignende, Weise gesegnet und gesalbet hat; der in Folge dieser heiligen Salbung duftet von dem lieblichen Wohlgeruch seiner Heiligkeit, und seine Kirche damit erfüllet: von diesem hochherrlichen und heiligen Könige, welchem, wo er zu seiner mystischen Vermählung mit seiner Kirche schreitet, aus den dazu bestimmten glänzend weißen Palästen Saitenspiel entgegentönet, geht der Psalmist über auf die ihm entgegenharrenden jungfräulichen Königstöchter und besonders die Königin, die bereit stehen, in den Elfenbein-Palästen den königlichen Bräutigam zu empfangen, vgl. Matth. 25, 1. 6. 10.

V. 10. „Töchter von Königen sind da in deinen Kostbarkeiten:
Die Königin steht zu deiner Rechten in Gold von Ophir.“

In deinen Kostbarkeiten — בִּיקְּרוֹתֶיךָ — Femininum von יָקָר kostbar, theuer, werth (vgl. das Femininum in der Ueberschrift: Lied der Lieblichkeiten שִׁיר יְדִידֹת). So wird das Wort gebraucht von Edelsteinen, III. Kön. 10, 2. 10. 11. Isai. 28, 16. vgl. III. Kön. 7, 9. von kostbaren Bausteinen. Da in den citirten Stellen Gold von Ophir neben kostbaren Steinen vorkommt, wie im 2. Hemistich unsers Verses, und in beiden Hemistichen die Präposition בְּ gebraucht ist, so möchte die Uebersetzung: in deinen Kostbarkeiten (in den von dir ihnen geschenkten Kostbarkeiten, kostbarem Schmuck in jeder Beziehung, oder kostbaren Hochzeitskleidern, welche den Hochzeitsgästen geschenkt wurden; vgl. die Commentare zu Matth. 22, 11. 12.), vorzuziehen sein der von Gesenius und De Wette: unter deinen Theuren, Geliebten, vgl. etwa Hohel. 6, 7. Es will der Psalmist, wie er den König

vorher in seiner Schönheit, in seinem Schmuck geschildert hat, nun auch die Töchter von Königen und die Königin in ihrem Schmuck darstellen. — Gold von Ophir — das kostbarste Gold, vgl. III. Kön. 10, 11.

Es fragt sich nun: was haben wir unter „Töchter von Königen" — בְּנוֹת מְלָכִים — und unter „Königin" — שֵׁגָל[1]) — zu verstehen? Nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift wird Tochter in Verbindung mit Städte- oder Ländernamen für Volk, Bewohner dieser Städte oder Länder genommen, z. B. Tochter von Tyrus, V. 14. = die Einwohner von Tyrus; Tochter Jerusalems, Tochter Sions = Einwohner von Jerusalem, von Sion, Isai. 37, 22. Zachar. 9, 9. Tochter Aegyptens = Bewohner Aegyptens, Aegyptier, Jerem. 46, 11. 19. 24. Tochter meines Volkes = Söhne meines Volkes, meine Landsleute, Isai. 22, 4. Jerem. 4, 11. In der Poesie wird überhaupt das Femininum collectiv gebraucht, vgl. Isai. 11, 12. die Erklärung. Das Aggregat der Einwohner wird oft als weibliches Wesen personificirt, Isai. 47, 1 ff. 54, 1 ff. Threni 1, 1 ff. (s. Gesenius unter בַּת). Nach Aehnlichkeit dieses durchgängigen Sprachgebrauches der Schrift sind nun Töchter von Königen = Völker, Unterthanen von Königen, von vielen Königen, Bewohner der Länder und Städte vieler Könige. Töchter und V. 15. Jungfrauen sind genannt, weil nur diese zu Gespielinnen, Begleiterinnen der Königin sich eignen, nicht Söhne und Jünglinge; das eine Bild Königin bedingt das andere: Töchter, Jungfrauen. Der König nun desgleichen, der zur Vermählung schreitet, hat nur Jungfrauen, jungfräuliche Personen um sich; vgl. das Gleichniß von den zehn Jungfrauen, wo nur Jungfrauen dem Bräutigam und der Braut entgegen gehen, um mit ihnen zur Hochzeit sich zu begeben, Matth. 25, 1. 10. Im Hohenliede sind es die Jungfrauen — עֲלָמוֹת —, die den Bräutigam lieben, die ihm nachgehen, in dem sie sammt der Braut sich freuen wollen: „Zeuch mich! wir wollen dir nachgehen" u. s. w. Hohel. 1, 2. 3. Diese Jungfrauen aber sind die Gerechten — מֵישָׁרִים[2]) — wo also Jung-

---

1) שֵׁגָל ein späteres Wort, Nehem. 2, 6. Dan. 5, 2. 3. 23. Daß aber darum nicht von einem Perserkönige und seiner Königin die Rede sein könne, ergibt sich wohl daraus, daß ein hebräischer Dichter den Gott desselben nicht Elohim nennen konnte, der ihn gesegnet, gesalbet habe, V. 3. 8.

2) Daß מֵישָׁרִים (mit vorgeschlagenem מ, von יָשָׁר) nicht als Adverbium aufrichtig, oder überhaupt als Abstraktum hier zu nehmen, ergibt sich aus dem

frauen gleich mit dem Masculin wechselt, zum Beweise, daß „Jungfrauen“ nicht im eigentlichen, sondern uneigentlichen Sinne: jungfräuliche, gerechte Seelen — Menschen — zu nehmen sei, V. 3. Vgl. Apok. 14, 4. Dasselbe liegt in dem Satze: „Er — der Geliebte — weidet unter den Lilien“ — שׁוֹשַׁנִּים — Cap. 6, 2. = unter den lilienreinen Seelen, die V. 7. sechszig Königinnen, achtzig Nebenweiber und Jungfrauen ohne Zahl genannt werden, unter denen Eine die Auserwählte ist, V. 8.

Der Ausdruck: Töchter von Königen, bezeichnet nun zunächst die Völker heidnischer Könige, die der Messias in seine Kirche sammeln will, gemäß der Verheißung Gottes an Abraham: Alle Heidenvölker der Erde (כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ) werden in dir gesegnet werden, Genes. 18, 18; vgl. Genes. 49, 10. Ps. 71, 9—11. Dan. 7, 14. Isai. 2, 2—4; 52, 15; 66, 19. Agg. 2, 8. Dann aber, nach dem mehr mystischen Sinne, der in den Worten enthalten ist, bedeutet er die königlichen, hohen, mit Tugenden reich geschmückten Seelen, die der Kirche Jesu angehören; denn die Christen sind ein königliches Priesterthum, das heilige Volk, sind ein Königreich und Könige, I. Petr. 2, 9. Apok. 1, 6; 5, 10. — Die Königin aber bedeutet die Kirche Jesu selbst, in abstracto, seine heilige Braut, die er, der König, als König am Kreuze hangend (Joh. 19, 19; 18, 37.), durch sein Blut sich erworben, so theuer erkauft hat (Apgsch. 20, 28. Apok. 5, 9.), die er geliebt und sich selbst für sie dargegeben hat, Eph. 5, 26. Die Kirche nämlich als solche, als die Gesammtheit der Gläubigen, ist nur Eine; sie ist nach dem Apostel Ein Leib (Ein Ganzes), von der Christus das Haupt ist; der Eine Leib aber besteht aus vielen Gliedern — den einzelnen zur Kirche gehörenden Individuen, Eph. 4, 4. 7. Röm. 12, 4. 5. I. Cor. 12, 27. Die Königin — die Kirche im abstrakten und collectiven Sinne, hält die zu ihr gehörenden Individuen zur Einheit zusammen, I. Cor. 12, 12—21. (vgl. die Königin der Bienen), oder aber: Christus, der Bräutigam und das Haupt der Kirche, thut dieses, Eph. 2, 21; 4, 15. 16. Sind nun auch sechszig (= viele) Königinnen und Jungfrauen ohne Zahl in der Kirche, so liebt Christus nicht so sehr diese in der Einzelheit: Eine, die Gesammtheit der Kirche, ist seine Auserwählte; sie, die

---

ebenso mit מ gebildeten Worte מְקֻדָּשַׁי meine Geheiligten, Isai. 13, 3. Vgl. Gesenius' Lexikon sub מֵישָׁרִים, der es als Adverbium nimmt, welches aber nicht zum Ganzen paßt.

Kirche als solche, liebt er, Eph. 5, 26. Hohel. 6, 7. 8; und jede der einzelnen Seelen lobt, verherrlichet die Königin, die Kirche in der Gesammtheit, l. c. Sämmtliche Christo angehörende Individuen („*vos*“) bilden nur Eine Jungfrau (virginem), die der Apostel dem Einen Manne, Christo, verlobt hat, II. Cor. 11, 2. Wiederum aber sind es die jungfräulichen Seelen (virgines im Plural als Masculinum), die einzelnen Individuen der Einen Jungfrau, der Kirche, welche, weil von der Abgötterei u. s. w. frei geblieben, dem Lamme folgen, wohin es geht, Apok. 14, 4: οὗτοι εἰσιν οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ, vgl. das Hohel. 1, 2. 3., wo Jungfrauen — עֲלָמוֹת alsbald mit dem Masculinum מֵישָׁרִים justi, die Gerechten, wechselt: so daß also „Töchter der Könige“ in unserer Stelle die Gesammtheit der männlichen und weiblichen zur Kirche gehörenden Individuen bezeichnen, wie ja Tochter Aegyptens für die gesammte Einwohnerschaft des Landes, und Tochter meines Volkes für Söhne meines Volkes steht (Gesenius l. c.); und Königin die Eine untheilbare Kirche im Ideal bezeichnet; vgl. Apok. 12. das Sonnenweib, die Kirche, angehörend Christo, der Sonne der Gerechtigkeit, gewissermaßen aus ihm hervorgehend, Mal. 4, 2.

Die nach den angeführten Stellen dem Sprachgebrauche der Schrift gemäß gegebene Erklärung der „Töchter von Königen“ und der „Königin,“ bestätigen die älteren und neueren Interpreten. Der chaldäische Paraphrast sagt: „*Filiae regum* sunt *gentes*, quae omnes ad obsequium Regis Messiae redigentur.“ Bellarmin sagt: „Per filias regum intelligi possunt multitudines variorum regnorum.“ Calmet sagt: „Plerique ex Patribus (Chrysost., Augustin., Athanas., Euseb. etc.) *filias regum* interpretantur *populos* ad Christi sacra profectos, et in Ecclesia collectos (cf. Isai. 2, 2—4.); *Reginam* vero, sponsi dexterae junctam, Jesu Christi *Ecclesiam*, quolibet virtutum genere et gratiarum ornatam.“ Coccejus sagt: „Filiae vocantur usu scripturarum *coetus, congregationes*; filiae regum igitur nihil aliud sunt, quam populi.“ Geierus erklärt: „Quomodocunque filias regum intelligas, sive de reginae comitatu, sive . . . nemo alius intelligitur, quam animae fidelium *seorsim* spectatae; quae *conjunctim* sumtae alio respectu sunt ipsa etiam Regis conjux, i. e. *Ecclesia*, cf. Cant. 6, 7. 8. Et quidem per *Reginam* nil nisi *Ecclesiam*, Messiae desponsatam, instarque conjugis carissimam, intelligi hoc loco, facile est colligere ex Eph. 5, 26. II. Cor. 11, 2. Osee. 11, 19.

Joan. 3, 29. — Den dritten oben angegebenen Sinn von filiae regum gibt der h. Basilius: „Possunt etiam intelligi, ut verba sonant, filiae principum, per quas figurate significantur *animae excelsae.*“ S. Bellarmin h. l. Daß unter der Königin nicht die h. Maria zu verstehen sei, ebenso wenig wie unter der Braut des hohen Liedes, liegt auf der Hand, wenn man nur eben betrachtet, daß sie die Mutter Jesu Christi ist, und als solche nicht auch seine Braut sein kann. Man muß sich wundern, wie Exegeten älterer und besonders auch neuerer Zeit in höchst übelverstandenem, nur Schaden anrichtendem Mysticismus die h. Mutter des Herrn hier haben finden, und einer der neuesten Erklärer am Schlusse dieses Psalmes als Subjecte desselben hat nennen können: Jesus — Maria! — Auch hat man unter der Königin, der Braut des Lammes im weitesten Sinne, Apok. 19., nicht das jüdische Volk zu verstehen, wie etliche ältere und neuere Erklärer dieses anzunehmen geneigt sind, wovon Geierus bemerkt: „Non absurdum quoque foret, cum Muisio filias accipere de Gentibus, conjugem de Ecclesia judaica,“ vgl. Hengstenberg u. A.; vielleicht hat der folgende Vers die Anleitung dazu gegeben, und wohl auch Threni 1, 1., wo Jerusalem genannt wird: „*domina gentium, princeps provinciarum*“ — רַבָּתִי בַגּוֹיִם שָׂרָתִי בַּמְּדִינוֹת. Die zum Christenthume übergetretenen Juden stehen nicht in der Weise über den aus anderen Völkern gläubig Gewordenen, wohl aber könnte man umgekehrt behaupten, vgl. Matth. 8, 11, 12; 21, 33 ff. Luc. 14, 16—24. Apgsch. 7, 51. 52; 13, 46; 28, 25—28. ꝛc. und das וְאֵין לוֹ bei Dan. 9, 26.

Der Schmuck der königlichen Töchter sind Kostbarkeiten, kostbare Gewande; der der Königin, die den Ehrenplatz zur Rechten des Königes hat (cf. Ps. 109, 1.), ist das vortrefflichste Gold, vgl. Hohel. 5, 11: „Sein Haupt ist das beste Gold.“ Unter diesem kostbaren Schmucke, dem Hochzeitsgewande der königlichen Töchter, und dem besten Golde der Königin, ist nach der Schrift die Heiligkeit der Kirche im Allgemeinen, und jedes einzelnen wahren Mitgliedes derselben zu verstehen, vgl. Apok. 3, 18: „Ich rathe dir, von mir Gold zu kaufen ... und weiße Kleider.“ Nicht äußeres Goldgehänge, nicht äußere prächtige Kleider sind der Schmuck der Christinnen, sondern der unvergängliche Schmuck eines stillen und sanften Geistes, der vor Gott köstlich ist, I. Petr. 3, 3. 4. Das Gold der Kirche ist ferner ihr Glaube, köstlicher als vergängliches Gold, das. 1, 17; es sind die gediegenen, reinen Tugenden, die h. guten Werke, und

besonders die höchste, kostbarste Tugend — die Liebe, I. Cor. 13. Der glänzende Schmuck der Braut des Lammes ist die Gerechtigkeit der Heiligen, Apok. 19, 8. (man bemerke, daß Braut [oder uxor] alsbald wechselt mit dem Plural: der Heiligen; sie, die Eine, individualisirt sich in den einzelnen Heiligen). Ferner: unter andern Bildern erscheint die Apok. 19, 8. mit Byssus geschmückte Braut des Lammes, die himmlische Kirche, das neue Jerusalem, das wie eine Braut für ihren Bräutigam zubereitet ist, als bestehend aus lauter Gold und den verschiedensten Edelsteinen, das. 21, 2. 10—21. Vgl. die Herrlichkeit des Menschensohnes wieder unter andern Bildern das. 1, 13—16. Noch mag bemerkt werden, daß der Apostel herrliche, erhabene, Christi würdige Lehren mit Gold, Silber und Edelsteinen vergleicht, I. Cor. 3, 12; vgl. Ekkli. 50, 10. (1—10.); 51, 36. Mal. 3, 3. Prov. 20, 15. Somit steht die uneigentliche Auffassung dieses Schmuckes in unserer Stelle unbestreitbar fest. — Diese Kostbarkeiten, dieser Schmuck, ist aber das Werk des Herrn, gegeben durch sein Blut („in deinen Kostbarkeiten" — die du ihnen geschenkt hast), Apok. 7, 14; 22, 14; 3, 5; 2, 17. Der himmlischen Braut ward es gegeben, daß sie sich kleide in glänzend weißer Seide, das. 19, 8. Was also immer die Kirche in ihren einzelnen Individuen Ausgezeichnetes und Herrliches an Tugenden und Heiligkeit besitzt: der Herr hat durch seine Gnade sie damit geschmückt durch die Kraft der hh. Sacramente, durch die Gnaden und Gaben des h. Geistes; nicht ihnen gehört dieser Schmuck, sondern dem Geber, dem Herrn, vgl. I. Cor. 4, 7. — Der Zusatz der Vulgata in unserm Verse: circumdata varietate, den auch die LXX. hat, ist nicht hier im hebräischen Texte, sondern erst V. 14. (15.).

V. 11. „Höre, Tochter, und siehe, und neige dein Ohr:
Und vergiß dein Volk, und das Haus deines Vaters!"

Die Anrede ist wohl nicht als die der königlichen Töchter (V. 10.) zu nehmen, in deren Munde der Ausdruck Tochter (בַּת) nicht passend erscheint; sondern als die des Psalmisten selbst, als Freundes des Bräutigams. Vgl. Joh. 3, 29. 30. 35; 1, 27. 29. 36 ff., wo Johannes der Täufer, der Vorläufer des Herrn, als παρανυμφος, auf den Messias die Menschen hinweiset, der wachsen, er aber abnehmen müsse, an den sie, als den nach ihm kommenden wahrhaften Messias, glauben sollten, Apgsch. 19, 4. Nach Christi Himmelfahrt waren es

die Apostel, die der Herr zu allen Völkern sandte, sie zu seinen Jüngern zu machen (μαθητεύσατε — Matth. 28, 19.), sie ihm zuzuführen. — Man erinnere sich, daß unser Psalm ein מַשְׂכִּיל, ein frommes, religiöses Lehrgedicht in gleichnißartiger verschlungener Rede ist. Darnach haben wir nun das einfache, zutrauliche „Tochter" nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, sondern im uneigentlichen, mystischen. Sollte mit diesem Ausdruck, bemerkt Hengstenberg, eine königliche Prinzessin oder Königin gemeint sein, so wäre derselbe nur höchst unpassend. Wie aber die Lehrer sich an ihre Schüler mit dem Ausdruck „Sohn," „Söhne," wendeten, z. B. Ps. 33, 12. Prov. 1, 8. 10. 15; 2, 1; 3, 1; 4, 1. Ekkli. 1, 33; 2, 1; 4, 1. ꝛc., so wird ähnlich die Braut, die Königin, hier mit Tochter angeredet. — In unserer Stelle steht Tochter ohne allen Beisatz, also ganz im allgemeinen Sinne (mit Beisatz steht es V. 13. und 14: בַּת־צֹר, — בַּת־מֶלֶךְ). Dieser Ausdruck Tochter, mit und ohne virgo, kommt nun sowohl mit Sion, Jerusalem, als mit heidnischen Städtenamen vor, z. B. Isai. 1, 10; 37, 22; 62, 11. Threni 1, 6. 15; 2, 13. — Isai. 10, 30; 47, 1. 5. Threni 4, 21. Jerem. 50, 42; 51, 33; Zach. 2, 7. Auch der Ausdruck: „filia populi mei" = mein Volk, Jerem. 6, 26; 9, 1. 7. (hebr. 8, 23; 9, 6.), mit virgo verbunden das. 14, 17. Hiernach muß der ganz allgemeine Ausdruck Tochter als Collektivname für die aus den Juden sowohl, als aus den Heiden bestehende Kirche genommen werden (cf. Eph. 2, 14.), wie im vorigen Verse Königin eben für die Gesammtheit der Kirche Christi. „Höre, Tochter," ist also zu nehmen: „Höret, all' ihr Völker, die ihr als die Braut, die Kirche, dem Messias vermählt werden sollet." Der chaldäische Paraphrast versteht unter Tochter (und nach ihm mehrere Interpreten) das Volk Israel, indem er umschreibt: Audi, congregatio Israel, doctrinam oris ejus; jedoch, wie oben gezeigt, scheint dieser Sinn zu enge zu sein; die Kirche Christi besteht nur dem allerkleinsten Theile nach aus Bekehrten aus Israels Volke; da es dem größten Theile nach wegen seiner Widerspänstigkeit verworfen ward, weil es durch die Werke des Gesetzes, und nicht durch den Glauben an Christus, selig werden wollte (Röm. 9, 31. 32.), so hätte es die folgende Ermahnung schlecht sich zu Herzen genommen und befolgt. — Des Nachdrucks halber wird diese Ermahnung an alle Völker eingeleitet mit drei Imperativen: „höre! siehe! neige dein Ohr!" Die Ermahnung selbst aber ist: „Vergiß dein Volk, und deines Vaters Haus!" Daß diese Worte, wie sie es dem ersten Anblick nach

zu sein scheinen, nicht eine Ermahnung des Sängers an eine irdische Braut, eine Königstochter, welche von einem andern Volke herkommt, um die Gemahlin (etwa Salomo's) zu werden, und welche ihr Volk und ihres Vaters Haus noch schwer vergessen kann, seien, ergibt sich wohl zur Genüge aus der einfachen Betrachtung, daß der königliche Bräutigam V. 4—6. aufgefordert wird, mit seinem Schwerte sich zu umgürten, zu streiten für Wahrheit und Gerechtigkeit, und Völker würden unter ihm fallen. Nirgends weniger als in einem Hochzeitsgedichte würde eine solche Stelle passend sein, wo der Braut alsbald die Trauer bevorstände, ihren eben angetrauten Gemahl von sich in den Krieg ziehen sehen zu müssen. Wohl aber paßt diese Zusammenstellung auf die Vermählung Christi mit seiner Kirche, welche ja von Anbeginn an, seit ihrer Vermählung mit Christus dem Gekreuzigten, den Verfolgungen der Feinde stets ausgesetzt gewesen ist und es bleiben wird bis zum Ende der Tage; weshalb ihr stets der Beistand des „Löwen aus Juda's Stamme," der stets zum Kampfe umgürtet sein muß, damit die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen, so nothwendig ist. Vgl. Isai. 11, 4. 5. die Erkl. — Auch die Benennung des königlichen Bräutigams mit dem Namen Elohim — Gott —, streitet gegen obige Auffassung. — Noch weiter wäre es ein schlechtes Compliment für den Bräutigam, wenn die Braut so wenig glücklich wäre in seiner Liebe, daß sie einer derartigen Ermahnung bedürfte, und wenn sie ihr Volk und Vaterland und Vaterhaus nur ungern verlassen, mit Widerstreben sich entschlossen hätte, des Königs, dieses so überaus herrlichen, so übermenschlich schönen, so unwiderstehlich siegreichen und mächtigen und freigebigen Königes Gemahlin zu werden; vgl. Genes. 2, 24. Ferner aber kann ja auch eine Braut, eine Gemahlin, mit vollster Liebe ihrem Gemahl anhangen, ohne dabei ihr Volk und Vaterhaus so ganz vergessen zu müssen. Die Anhänglichkeit an Volk und Vaterhaus schadet nicht der ehelichen Liebe. Daß die Worte der Ermahnung aber, wie der ganze Psalm, von irgend einem Vermählungsanlasse hergenommen seien, dürfte sich nicht wohl läugnen lassen. Sie nun sollen, von dem speciellen Anlasse auf den allgemeinen Sinn zurückgeführt, bedeuten: Vergiß alle deine früheren Verhältnisse: dein Volk, wozu du früher gehörtest, von dem du abstammest (dies ist das weitere); das Haus deines Vaters — deine ganze Verwandtschaft dem Fleische nach (dies ist das nähere). Dem Abraham wurde von Gott geboten, aus seinem Lande, aus seiner Verwandtschaft und aus seines Vaters Hause

zu gehen, um, getrennt von den Abgöttischen, ein treuer, wahrer Verehrer des Einen wahren Gottes zu bleiben, und damit aus ihm, da die ganze Erde der Abgötterei zugethan war, Ein Volk entstamme, das Gott allein dienen möchte, Genes. 12, 1. So sollen, die aus allen Völkern (= Tochter) zum Christenthume, zur Kirche, der h. Braut Christi, sich wenden, die früheren Verhältnisse, seien es die im Juden- oder Heidenthume (letztere besonders, da sie vordem in Abgötterei lebten), vergessen und allein und ungetheilt in heiliger Liebe dem göttlichen Bräutigam, dem Messias, anhangen (Vergessen — שָׁכַח — auch zurücklassen, Deut. 24, 19. wie ἀφιεναι, welches ebenfalls beides bedeutet, Matth. 19, 29.). Dieses Verlassen und Vergessen aller Dinge, sei es Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder und Schwestern, Haus und Aecker um seinetwillen, um des Himmelreiches willen, verlangt der Heiland, wo das Genannte ihm und dem Reiche Gottes hindernd dazwischentritt; und wer dieses, sogar sein eigen Leben, mehr liebt als ihn, der kann sein Jünger nicht sein, ist seiner nicht werth, Matth. 10, 37; 19, 29. Luc. 14, 26. 33. „Wer seine Hand an den Pflug legt und zurückschauet, der taugt nicht in das Reich Gottes," Luc. 9, 62. cf. V. 57—61. Der h. Paulus sagt, daß er Alles für Schaden und Verlust erachte gegen die Alles übertreffende Erkenntniß Jesu Christi, um deßwillen er gern Alles verloren habe, damit er Christum gewinne, Phil. 3, 8; und sich selbst und all sein bisheriges Thun vergessend, eilt er unaufhaltsam und unabgewendet dem vorgesteckten Ziele zu, der himmlischen Berufung Gottes in Christo Jesu, das. V. 13. 14. Mit solcher Alles vergessenden Liebe hat die Braut im Hohenliede, die Kirche, ihrem himmlischen Bräutigam sich hingegeben, Cap. 6, 2; 7, 10; 5, 8; 3, 1. 4. — Wie nun aber alle aus dem Juden- und Heidenthume Bekehrten das Juden- und Heidenthum, diese alte Ordnung und Unordnung, vergessen und verlassen sollen, wo sie zur Kirche Christi sich bekehren, so soll auch jede einzelne christliche Seele, die im Christenthume lebt, die Welt, und die Lüste, die Vergnügen, das Treiben der Welt, verlassen und vergessen, um Christo in Treue und heiliger Liebe anzuhangen; denn darnach verlangt der Heiland. Bellarmin sagt: „Vox illa: *obliviscere,* magnam emphasin habet; significat enim radicitus a mundo amorem abstrahendum, ut non solum a desiderio, et cogitatione, sed etiam a memoria omnium recedat, ac si nunquam fuisset."

In dem folgenden Verse wird der Grund angegeben, warum die

Tochter — die aus allen Völkerschaften zu sammelnde Kirche — alles dieses vergessen soll.

V. 12. „Und es verlangt der König nach deiner Schönheit: Denn er ist dein Herr; und bete ihn an."

Der König verlangt nach deiner Schönheit. Wie die Schönheit des Bräutigams eine geistige, eine himmlisch göttliche, überirdische ist, V. 3. 4. 5., so auch die der Braut; beide Ausdrücke der Schönheit sind dieselben: V. 3. יָפְיָפִיתָ, hier V. 12. יָפְיֵךְ. Nach dem Hohenliede ist die Braut ganz schön, und kein Flecken ist an ihr, Cap. 1, 14; 2, 2; 4, 1. 7. 9. 10 ff. 6, 3 ff. 7, 1 ff. An ihr hat er all seine Lust, Isai. 62, 4. Im Hohenliede 2, 10. 14. wird sein Verlangen nach ihr ausgedrückt: „Stehe auf, eile, meine Freundin, meine Taube, meine Schöne, und komm! . . . Zeige mir dein Angesicht, laß deine Stimme in meine Ohren klingen, denn deine Stimme ist süß, und dein Angesicht ist schön." Die Schönheit der Braut, der Kirche, wornach der König verlangt, woran er sich erfreuen, sich ergötzen will, die seine ganze Lust und Wonne ausmacht, auch darum, weil er selbst sie damit ausgestattet hat, ist die Heiligkeit, der kostbare Schmuck der Tugenden, herrlich und glänzend in den Augen Gottes, wenn auch verborgen den Augen der Welt, vgl. Matth. 5, 16. I. Petr. 2, 9. Gal. 5, 22. 23. Eph. 5, 2. 3. 8. 9. 25 ff. 4, 23. 24. Die himmlische Kirche erstrahlet ebenfalls in der herrlichsten, vollendetsten Schönheit, vgl. Matth. 13, 43. I. Cor. 15, 41. 42. Apok. 21, 2. 10 ff. Das Verlangen des Königes ist mit einem anderen Worte seine Sehnsucht, womit er darnach sich sehnt, in den rein und heilig geschmückten Seelen zu wohnen, sie als eigen zu besitzen, in ihnen mit der ganzen Fülle seiner Liebe und Gnade zu herrschen; ähnlich wie er Alle zu sich ruft, um sie zu erquicken, Matth. 11, 28; wie er vor der Thüre steht und klopfet und sehnlichst verlangt, daß ihm geöffnet werde und er Abendmahl halte, Apok. 3, 20.

Der Grund, warum die Tochter, nach deren Schönheit der König verlangt, Alles vergessen und nur ihm anhangen soll, wird nun angegeben: „Denn er ist dein Herr" — אֲדֹנַיִךְ. Die Form dieses Wortes ist Plural von אָדוֹן = domini tui. Diese Pluralform statt des Singular kommt auch sonst vor, z. B. Genes. 24, 9: „Der Knecht legte seine Hand unter die Hüfte Abraham's, seines Herrn" — אֲדֹנָיו, vgl. Cap. 40, 1; 42, 30. Isai. 54, 5. בֹּעֲלַיִךְ und עֹשַׂיִךְ: „denn dein Herr (Gemahl) wird dein Schöpfer." In dieser Stelle ist Israel

gemeint; von dieser Aehnlichkeit, wie Gott und der Messias, der Israels Volk zuerst zu erlösen kam (Matth. 1, 21; 15, 24.), und welches darum als Typus der Kirche Christi, sowohl der auf Erden als im Himmel, gilt (wie Sion und Jerusalem, vgl. Ps. 2, 6. Isai. 2, 2–4. Hebr. 12, 22–24. Apok. 21, 2. 10 ff. Jerem. 31, 31 ff.), zu der alle Völker demnächst gelangen sollen nach Christi Himmelfahrt (Apgsch. 1, 8. Luc. 24, 47.), von dieser Aehnlichkeit der Vermählung Gottes und des Messias mit Israel zuerst, ist das Bild der Vermählung des Messias mit der „Tochter," mit allen Völkern, hergenommen. — Er ist dein Herr, o Tochter = o Menschheit, o ihr Völker alle! Er ist dein Herr, der dich erschuf, der dich erlösete, durch sein Blut dich erkaufte, der für dich sich hingegeben hat; und nun, da er mit dir sich vermählt, ist er als Gemahl dein Herr (wie Sara Abraham ihren Herrn nannte, Genes. 18, 12. I. Petr. 3, 6.) und dein Haupt (Eph. 5, 23.), welchem als solchem du die tiefste Unterwürfigkeit schuldig bist: bete ihn an! Das Zeitwort שָׁחָה mit לְ (hier im Hithp.) = sich beugen, niederwerfen vor Jemandem — προςκυνειν —, ist nicht absolut von der Gott allein gebührenden Anbetung im strengsten Sinne zu nehmen, sondern auch überhaupt von der im Morgenlande üblichen bis zur Erde tiefen Verbeugung vor Höheren, II. Kön. 9, 8. III. Kön. 1, 16. 31. vgl. Genes. 23, 7; 37, 7. 9 10. Genau genommen liegt also in unserer Stelle nichts weiter, als die Huldigung und Unterwürfigkeit, welche die Braut oder Gemahlin ihrem Gemahl als ihrem Haupte schuldig ist, Eph. 5, 23. 24. II. Cor. 11, 2; und weder aus dem אֲדֹנַיִךְ dein Herr, noch aus dem Zeitwort הִשְׁתַּחֲוִי לוֹ *adora eum*, läßt sich den Worten als solchen nach die Gottheit des Königs beweisen. Ist aber, wie erwiesen, der König der Messias[1]), so ist allerdings die Deutung beider Worte eine höhere, so wie sie in Beziehung auf Gott vorkommen, und das Wort Herr אֲדוֹנֵךְ ist im Sinne von Adonai zu nehmen: Herr und Gott, wie die Vulgata ganz richtig gibt: Quia ipse est *Dominus Deus* tuus. Vgl. Ps. 109, 1. 5., wo beide Ausdrücke wechseln; cf. Mal. 3, 1. Luc. 2, 11. Apgsch. 2, 36; 5, 31; 10, 36. Phil. 2, 11. Jud. 4. Apok. 17, 14; 19, 16. Joh. 20, 28., wo Thomas beide Ausdrücke verbindet: „Mein Herr und mein Gott!" und die Anbetung desgleichen von der Anbetung im religiösen Sinne, wie sie Gott zukommt (Genes. 22, 5.

---

1) Messias und Sohn Gottes sind identische Ausdrücke, vgl. Matth. 16, 16; 26, 63. Marc. 1, 1. Joh. 1, 49; 6, 70; 11, 27; 20, 31. I. Joh. 5, 20.

I. Kön. 1, 3.), vgl. Phil. 2, 9—11. Joh. 5, 23. Matth. 2, 2. Ps. 71, 9—11. Apok. 5, 12. 13. Matth. 28, 17. — Ueber die Kraft des Wortes „Herr" s. unten ad Ps. 109, 1.

V. 13. „Und die Tochter von Tyrus — sie werden mit Opfergeschenk dein Angesicht anflehen,
Die Reichen des Volkes."

Die Tochter von Tyrus (בַּת־צֹר), collektiv: die Bewohner von Tyrus und alle, die zu ihrem Gebiete gehören, vgl. zu V. 10; daher das Zeitwort im Plural folgt יְחַלּוּ. Eine andere Erklärung gibt Geierus: Et filiam Tyri (sc. quod attinet): cum munere vultum tuum deprecabuntur ditissimi quique istius populi. Doch hat der masoretische Text über dem Zeitwort יְחַלּוּ einen Accent. distinct. (ִ), daher „die Reichen des Volkes" nur deklarativ von „Tochter von Tyrus" ist: Die Tochter von Tyrus — die Einwohner werden u. s. w., nämlich die Reichen des Volkes. Der specielle Name „Tochter von Tyrus" ist wohl zunächst genannt, weil sie die reichste, den Juden als Nachbarstadt bekannteste heidnische Stadt war, per synecdochen für die heidnischen Völker überhaupt. Vgl. Osee 9, 13. Coccejus sagt: „Tyrus est Chanaanaeorum, imo gentium multarum occidentalium quasi metropolis. Ideoque typum habet gentilitatis exclusae olim a communione populi;" vgl. Ps. 86, 2—4. Geierus sagt: „Non sumenda erit Tyrus h. l. exclusive; sed sub schemate ditissimi illius emporii, quaevis etiam synecdochice includuntur nationes opulentae atque populosae aliae." Aehnlich wird Moab, als damals den Israeliten benachbart und feindlich, speciell statt aller Feinde des Messias, und Edom als sein Besitzthum, statt aller heidnischen Völker, gesetzt, Num. 24, 17. 18. Amos 9, 11. 12. Isai. 63, 1 ff. Apok. 19, 13. S. die Erkl. oben zu Nr. 5. In Ps. 71, 9—11. werden ebenfalls erst specielle Namen angegeben, dann aber alle Völker und Könige genannt, die den Messias anbeten, ihm dienen werden, vgl. Dan. 7, 13. 14. Isai. 53, 12: „Darum (weil er die Welt erlöset hat) will ich ihm Viele zutheilen, und Mächtige wird er als Beute erlangen," vgl. 60, 6; 66, 19. Man bemerke, daß Jesus, die Grenzen Israels und Galiläa's überschreitend, einst eben in die Gegend von Tyrus und Sidon sich begab und ein canaanäisches Weib aus dieser syrophönizischen Gegend die erste Ausländerin war, der er auf ihr inständiges Bitten willfahrte, ihre Tochter von dem bösen Geiste zu befreien, Matth. 15, 21 ff.

Marc. 7, 26. Tyrus war, wie Stolberg zu unserm Psalm bemerkt, eine der ersten unter den heidnischen Städten, wo schon zu der Apostel Zeit sich Jünger Christi vorfanden, Apgsch. 21, 3. 4. Von Tyrus und Sidon fanden sich Viele, die gekommen waren, den Heiland zu hören, Luc. 6, 17. 18. Marc. 3, 8. Tyrus und Sidon wird es am Gerichtstage gelinder ergehen, als den ungläubigen Juden, Matth. 11, 21. 22. Luc. 10, 13. 14. Aus all' diesem erklärt sich hinreichend, warum in unserer Psalmenstelle gerade Tyrus genannt ist. — Dein Angesicht — פָּנַיִךְ mit suffix. *fem.* ךְ, also das Antlitz der Tochter, der Königin, der Kirche, die Kirche als Person genommen, wie Apok. 12. Das Zeitwort חִלָּה wird nur mit פְּנֵי פ' (das Angesicht Jemandes anflehen) gebraucht, und zwar, was wohl zu beachten ist, stets nur im religiösen Sinne: zu Gott flehen, Gottes Angesicht anflehen. Die vorkommenden Stellen sind: II. Chron. 33, 12. I. Kön. 13, 12. Ps. 118, 58. Dan. 9, 13. Zach. 7, 2; 8, 21. 22. III. Kön. 13, 6; IV. Kön. 13, 4. Mal. 1, 9. Exod. 32, 11. Jerem. 26, 19. Nur an zwei Stellen kommt der Ausdruck vom Anflehen der Menschen vor, wo aber eine gewisse Ironie nicht zu verkennen ist, Job. 11, 19. Prov. 19, 6. Nach diesen ersten Stellen (atque haec locorum *omnium* est inductio, sagt Geier, der aber die beiden aus Job und Proverbia promiscue unter den übrigen anführt) können wir unsere Psalmenstelle auch nur von einem religiösen Anflehen verstehen, von einem Anflehen mit Opfergeschenk, um sie, die Kirche, die geistliche Braut Christi, zu schmücken, zu ehren und dadurch die vom Heilande ihr anvertraueten geistlichen Wohlthaten von ihr zu erlangen. Nicht so sehr also dem Könige, der keiner Gaben bedarf, als vielmehr der Kirche werden dieselben dargebracht, um von ihr die vom Könige in ihr niedergelegten Gnaden zu erlangen; die Kirche auf Erden bedarf solcher Gaben, z. B. zu Kirchenbauten, zu Ausschmückung derselben, zu den h. Geräthschaften u. s. w. Der Heiland, arm auf Erden, hat seiner geliebten Braut keine Schätze der Erde hinterlassen; sie ist darum lediglich an die fromme Freigebigkeit ihrer Mitglieder gewiesen. Bellarmin sagt: „Munera vocat oblationes, quas gentiles conversi ad fidem obtulerunt in aedificationes, vel ornamenta Ecclesiarum, in alimoniam pauperum, et similia opera bona.“ Geierus ähnlich: „Sic igitur Ecclesiae seu sponsae ambiunt favorem illi, qui humiliter purae ejusdem doctrinae ac institutis se submittunt, *eleemosynis et opere ipso animum testantur*,“ etc. — מִנְחָה bedeutet überhaupt jedes Geschenk, jede Gabe, Genes. 32,

13. (14.); besonders aber die, Gott dargebrachte, Opfergabe, das. 4, 3. 4. 5; im mosaischen Opferritual das unblutige Speis- und Trankopfer, Levit. 2, 1. 4. 5. 6; 6, 7 ff. 7, 9; zusammen mit זֶבַח Schlacht- und Speisopfer, Dan. 9, 27. Vgl. Mal. 1, 10. 11. Ist nun das Anflehen des Angesichtes ein religiöses, so ist auch das Opfergeschenk ein religiöses, und haben wir keine irdischen Hochzeitsgeschenke hier zu verstehen; dazu kommt, daß das Zeitwort im Futurum steht: יְחַלּוּ *deprecabuntur;* dann also, wann die Heiden zur Kirche bekehrt sein werden, werden sie Opfergeschenke darbringen, vgl. Ps. 71, 9—11; Isai. 60, 6. Dasselbe gilt von dem himmlischen Jerusalem, der Braut des Lammes: „die Könige der Erde werden ihre Herrlichkeit und Ehre in sie bringen ... Und die Herrlichkeit und Ehre der Völker wird man in dieselbe bringen,“ Apok. 21, 24. 26. — Wollte man nun mit Einigen eine Hochzeit eines Königes mit einer ausländischen Prinzessin annehmen, welch eigener Sinn läge dann in unserem Verse in Verbindung mit dem vorigen, als ob der Sänger sagte: „Vergiß doch dein Volk, deines Vaters Haus! Sieh, dein König, dein Gemahl, der dich so innig liebt, verlangt so sehr nach deiner Schönheit! Beruhige dich darüber, meine Tochter, lindere deinen Schmerz, daß du nicht mehr in deinem Vaterlande und in deines Vaters Hause bist. Siehe, die Töchter von Tyrus stehen da, schmeicheln dir mit schönen Hochzeitsgeschenken, um das, was du verlassen hast, dich vergessen zu machen. O diese herrlichen Geschenke — mögest du dadurch getröstet, und möge dein Herz gerührt werden, in ungetheilter Liebe deinem Gemahl, dem Könige, anzuhangen!“

In den folgenden drei Versen nähere Schilderung der Pracht der Braut und ihrer Begleiterinnen; Einzug derselben in den hochzeitlichen Palast.

V. 14. „Ganz glorreich ist die Königstochter im Innern,
Wegen der goldgewirkten Gewänder, womit sie angethan ist.
V. 15. In buntgewirkten Kleidern wird sie dem Könige zugeführt,
Jungfrauen hinter ihr her, ihre Genossinnen, werden zu dir gebracht;
V. 16. Zugeführt werden sie in Freude und Frohlocken,
Treten ein in den Palast des Königs.“

„Ganz glorreich,“ nach dem Hebräischen כָּל־כְּבוּדָּה; die Vulg.

übersetzt ein Substantiv: omnis gloria — was כָּל־כָּבוֹד hieße. — In derselben Weise spricht der Bräutigam im Hohenliede: „Ganz schön (כֻּלָּךְ יָפָה) bist du, meine Freundin, und es ist an dir kein Flecken," Cap. 4, 7. Durch die Hingabe seiner selbst und die dadurch erworbenen Gnaden hat der Heiland seine Kirche gereiniget und geheiliget, um sich eine glorreiche — herrliche — Gemeinde (ἐνδοξον την ἐκκλησιαν — *gloriosam*) darzustellen, die da keinen Flecken, keine Runzel hätte, oder etwas dergleichen, sondern daß sie heilig sei und unbefleckt, Eph. 5, 25—27. Vgl. Hohel. 5, 2: תַּמָּתִי: meine Unbefleckte, Reine, Fromme, — תָּם kommt nur im moralischen Sinne vor; somit ist all diese Schönheit in diesen Stellen keine irdische, sondern geistige, überirdische. — Königstochter — בַּת־מֶלֶךְ — nicht des zur Hochzeit sich begebenden Königs-Messias, sondern des himmlischen Vaters, Jehovah's. So wie Israel genannt wird: Gottes erstgeborner Sohn, oder nach wiedererlangter Barmherzigkeit: Kinder des lebendigen Gottes, Osee 1, 7. 10; 2, 1., so heißt die Kirche die Tochter Gottes, und darnach auch die Schwester des Bräutigams, des Messias, Hohel. 4, 9. 10. 12; 5, 1. 2. (Coccejus). Nach der Aehnlichkeit jedoch, wie Israel, die Gemahlin, Braut Gottes, auch die Tochter Gottes genannt wird, da es, das abtrünnige, aufgefordert wird, sich zu Gott, seinem Gemahl, zurückzuwenden und zu ihm zu sagen: du bist mein Vater, der Freund meiner Jugend (Jerem. 3, 4.), nach dieser Aehnlichkeit kann die „Tochter des Königes" in unserer Stelle die Tochter des Messias selbst sein, da durch ihn die Menschheit wiedergeboren ist. In der mystischen Darstellungsweise kann der Gebrauch sonst unstatthafter Ausdrücke nicht auffallen und befremden. — Im Innern — פְּנִימָה — *intus*, adverb. loci, und steht dem, quod foris est, entgegen, so Levit. 10, 18: „ins Innere des Heiligthums" — אֶל־הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה; das Haus, der Tempel Salomo's, war inwendig — פְּנִימָה — mit Cedernholz bekleidet, III. Kön. 6, 18. Wenn nun unsere Stelle sagt: ganz glorreich ist die Königstochter im Innern, so steht dieses dem nächsten Sinne nach, nach der Sitte des Orients, wo die Frauen im Innern des Hauses (ἐν μεγαροισι) ihren beständigen Aufenthalt haben, dem: außerhalb des Hauses, entgegen; also: im Innern ihrer Gemächer ist sie ganz glorreich, sie trägt ihre Schönheit im Publikum nicht zur Schau. Sie, die Schönste unter den Weibern (Hohel. 5, 9. vgl. oben V. 3.), ist dieses nur für ihren Bräutigam. Da nun die Schönheit eine geistige, heilige ist, so ist das: im Inneren, übertragen von dem Innern des Hauses, zu

verstehen von dem inneren, geistigen Schmuck der Heiligkeit der Seele. Geierus sagt: „Sic igitur *intrinsecus* formosa est sponsa, i. e. *in intimis animae recessibus*, ob perfectam Christi justitiam, eidem indutam (cf. v. 10.); item ob Dei notitiam virtutesque alias. Hinc Campensis: varius erit ornatus reginae regis illius, sed non omnium oculis expositus; animi enim magis erit, quam corporis.“ So sagt der Heiland von dem Reiche Gottes, seiner Kirche: „*Non venit regnum Dei cum observatione* (μετα παρατηρησεως — mit äußerlichem Schaugepränge, welches die Aufmerksamkeit und den Zulauf des schaulustigen Publikums erregt, es tritt nicht äußerlich zur Schau); neque dicent: Ecce, hîc, aut ecce illic! Ecce enim, *regnum Dei intra vos est* (ἐντος ὑμων),“ Luc. 17, 20. 21. Es ist „Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Glauben, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Keuschheit,“ Gal. 5, 22. 23; es ist „Gerechtigkeit, und Friede und Freude im h. Geiste,“ Röm. 14, 17. In dem Innern eines stillen und bescheidenen, mit den sanften zurückgezogenen Tugenden des Christenthums geschmückten Herzens ist des Reiches Gottes Wohnung, I. Petr. 3, 3. 4. Das Leben des Christen ist verborgen mit Christo in Gott, Col. 3, 3; seine Tugenden, seine Frömmigkeit, seine Heiligkeit, überhaupt seine innere Schönheit, die Gott gefällt, trägt er nicht öffentlich zur Schau; er verschließt sich bei den Werken der Frömmigkeit in seinem Zimmer, damit Gott allein sie wisse, Matth. 6, 1—6. Vgl. Jerem. 31, 33. Matth. 12, 19.

Die Königstochter ist aber ganz glorreich wegen der goldgewirkten Gewänder, womit sie angethan ist. Das מִן in מִמִּשְׁבְּצוֹת kann nicht durch mit übersetzt werden: mit goldgewirkten Gewändern angethan, wie die meisten Uebersetzer geben; diese Bedeutung hat מִן niemals, und לְבוּשָׁהּ angethan wird nur entweder mit בְּ oder Accusativ construirt; מִן gibt also das Ausgehen, den Grund an, warum die Königstochter ganz schön ist; zu suppliren ist dann אֲשֶׁר — womit — quas induta est. Auch Calmet gibt diese Uebersetzung an: *ob* vestes auro intertextas. — Die gold- und buntgewirkten Gewänder der Königstochter (מִשְׁבְּצוֹת und רְקָמוֹת V. 14. 15.) bedeuten die Gnaden und Gaben Gottes und die Tugenden der Kirche, vgl. V. 10; es ist der neue Mensch, nach Gott geschaffen, Eph. 4, 23. 24. Col. 3, 10; die neue Creatur in Christo (II. Cor. 5, 17.), da wir mit ihm selbst bekleidet worden sind, Röm. 13, 14. Gal. 3, 27. Geierus sagt: „Intelligitur hîc ornatus

virtutum *variarum*, item miraculorum, linguarum, variorum ordinum etc., uno verbo: variorum donorum spiritus sancti," cf. I. Cor. 12, 4—11. seqq. Daß diese symbolische Deutung nicht eine nur gesuchte, sondern auf dem Sprachgebrauche der h. Schrift beruhende sei, ergibt sich klar und unwiderleglich aus der Stelle Ezech. 16, 10—14., wo die Gnaden und Vorzüge, die Gott Jerusalem verliehen hatte, unter denselben Bildern weitläufig geschildert werden: „Ich bekleidete dich mit buntgewirktem Gewande (רִקְמָה), und zog dir purpurne Schuhe an; ich umgab dich mit feiner Leinwand, und zog dir die feinsten Kleider an. V. 11: Ich zierte dich mit Schmuck, und legte Armgeschmeide an deine Hände, und eine Kette um deinen Hals. V. 12: Ich hing einen Ring über deinen Mund, und Ringe an deine Ohren, und setzte eine herrliche Krone auf dein Haupt. V. 13: Du wardst geziert mit Gold und Silber, und angethan (מַלְבּוּשֵׁךְ) mit feiner Leinwand, mit gesticktem und buntem Gewande (רִקְמָה). Du aßest Semmel, Honig und Oel, und wardst überaus schön (וַתִּיפִי), und gelangtest zum Königreich. V. 14: Und dein Name erscholl unter den Heiden in deiner Schönheit (בְּיָפְיֵךְ); denn du warest vollkommen in meinem Schmuck, welchen ich dir angelegt, spricht Adonai Jehovah." Vgl. zu diesem letzteren Satze oben V. 10: in deinen Kostbarkeiten; die Richtigkeit jener Uebersetzung und Erklärung ergibt sich hinreichend aus dieser Stelle Ezechiel's. — Vgl. noch das Gleichniß von dem verlornen Sohne, wo die ihm wiedergegebenen Gnaden unter ähnlichen Bildern von kostbaren Kleidern u. s. w. dargestellt werden, Luc. 15, 22. Aehnlich nun, wie der Schmuck, womit Gott im A. T. sein Israel, sein auserwähltes Volk, geschmückt hatte, ist auch der Schmuck, womit die neue Braut des N. T. geschmückt wird; denn daß in unserm Psalm nicht die Vermählung Jehovah's mit Israel besungen wird, ergibt sich aus V. 3., wo der König der Schönste unter allen Menschenkindern ist, und den Gott gesegnet hat, vgl. auch V. 8. und 17.

Die gold- und buntgewirkten Gewänder der Königstochter bedeuten also all' den geistigen, heiligen Schmuck der Kirche in der Gesammtheit und in ihren Individuen; und in diesem Schmuck wird sie immerdar Christo zugeführt, um ihm einst auf ewig und immer im Himmel zugeführt zu werden in allen ihren einzelnen, mit Gnaden und Tugenden und guten Werken reich geschmückten Individuen. „Cum Christus apparuerit, vita vestra, *tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria*" (ἐν δόξῃ), Col. 3, 4. Diese gloria ist das byssinum

splendens et candidum (cf. Ezech. 16, 13: שֵׁשׁ); byssinum enim justificationes — δικαιωματα — sunt sanctorum, Apok. 19, 8. Was hier auf Erden im Beginnen ist, ist dort Oben in der Vollendung. Dort Oben, nach der Allentscheidung der Dinge, beginnt κατ᾽ ἐξοχην die Hochzeit des Lammes, dort ist seine Braut in vollkommner Herrlichkeit geschmückt zur Hochzeit, das. 19, 7; 21, 2. Sie nun, das neue himmlische Jerusalem, steigt, als Tochter des ewigen Königes, von Gott aus dem Himmel herab, das. 21, 2. 9. 10., also im Inneren des Himmels ist sie von Gott geschmückt mit dem glänzend weißen Gewande (19, 8.), sie steigt herab, wird dem Bräutigam, dem Königssohne und Könige (Matth. 22, 2.), dem verherrlichten Gottmenschen, dem Lamme, zugeführt in diesem kostbaren Gewande, 19, 7—9; 21, 11—21. — Jungfrauen[1]) (alle die in und außer dem Ehestande heiligen, reinen, unbefleckten, tadellosen, vom Verderben der Welt unversehrten Seelen, die auf Erden gewissermaßen die Gespielinnen, die Begleiterinnen der Kirche im Ideal sind) hinter ihr her, der Braut Genossinnen, und werden dem Bräutigam zugeführt, in Freude und Frohlocken, mit dem neuen Liede des Lammes unter Harfenspiel, und treten ein in den Palast des Königes, in die Hütte Gottes mit den Menschen, wo er bei ihnen wohnen wird, wo sie mit Christo sein sollen, seine Herrlichkeit zu schauen, und alle Völker in dem Lichte der Braut des Lammes, der Stadt Gottes, wandeln werden (Matth. 25, 10; Apok. 14, 1—5; 21, 3. 11—21—24. Joh. 12, 26; 17, 24.

In den Versen 17. und 18. wird schließlich die Rede an den König gerichtet, welchem nun zunächst in Folge seiner Vermählung eine zahlreiche Nachkommenschaft verheißen wird.

---

1) Αἱ ἀμιαντοι και καθαραι και δια τουτο παρθενοι ψυχαι ἐξελθουσαι ἀπενεχθησονται τῳ Χριστῳ ἐν εὐφροσυνῃ και ἀγαλλιασι. Orig. in Catena. — Bellarmin sagt: „Quamvis unica sit sponsa Christi, eaque unice dilecta, i. e Ecclesia universalis (Vr. 14.), tamen post eam sunt etiam Christi sponsae praecipua quadam praerogativa praeter ceteros fideles animae illae, quae in carne virginitatem suam Deo voverunt, et ipsi soli placere studuerunt," wo jedoch die *virgines* in zu enger Bedeutung genommen sind. Die virgines Apok. 14, 4. sind nicht die virgines im kirchlichen Sinne, sondern wie Origines sie erklärt.

V. 17. „An deiner Väter Stelle werden deine Söhne sein;
Du wirst sie setzen zu Fürsten auf der ganzen Erde.“

Daß von jetzt an der König, nicht die Königin (etwa mit Beziehung auf V. 11.) angeredet wird, zeigen die suffixa *mascul.* ךָ in den Wörtern אֲבֹתֶיךָ und בָּנֶיךָ, auch im V. 18. שִׁמְךָ u. s. w., ebenso die masculine Verbalform (pones) תְּשִׁיתֵמוֹ. Man mag die Stelle betrachten, wie man will: auf einen irdischen König kann sie keine Anwendung finden. Den Sinn hineinlegen: „Mögest du eine zahlreiche Nachkommenschaft erhalten!“ ist den bestimmten Worten entgegen: „deine Söhne werden sein (— יִהְיוּ —) an deiner Väter Stelle;“ und dem unumwundenen Beisatze: „du wirst sie setzen zu Fürsten auf der ganzen Erde.“ Letzteres — abgesehen von übertriebenster, schamlosester Schmeichelei: auf der ganzen Erde, welcher Ausdruck im weitesten Umfange genommen werden muß (vgl. Ps. 2, 8.) — konnte der Sänger unmöglich wissen unter der Voraussetzung, daß er von oben nicht inspirirt, und sein Lied ein gewöhnliches Hochzeitsgedicht sei. In Beziehung auf Salomo und die ägyptische Prinzessin ermangelt zudem unser Vers ganz und gar der Erfüllung: „cum nullos e Salomone liberos Aegypti regis filia peperisse narretur; *certe Salomonis haeres hujus filius non fuit.*“ Calmet. Im messianischen Sinne aber ist Alles klar und wahr. Unter Beibehaltung der Allegorie der geistigen Vermählung des Messias mit seiner Kirche, nachdem bisher von den Eigenschaften sowohl des Bräutigams als der Braut geredet war, fährt der Psalmist, zur Vollendung des Gemäldes, fort, von der Nachkommenschaft des Messias zu reden. Die Väter Christi dem Fleische nach sind seine Vorfahren von Abraham an, von welchem das Geschlechtsregister Jesu Christi beginnt, und fort und fort bis zu seiner Geburt, Matth. 1, 1—17. Im engeren Sinne sind es die in dieser Genealogie Christi hervorragenden Personen: die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, und der König David; noch enger Abraham und David, da Christus Sohn David's und Abraham's heißt, l. c. V. 1. coll. Röm. 1, 3., sie sind κατ' ἐξοχην seine Väter. Der h. Paulus sagt von den Israeliten: „Quorum sunt Patres, et *ex quibus est Christus* secundum carnem,“ Röm. 9, 5. In die Stelle dieser Väter, deren Autorität und Würde nur bis auf Christus gilt und fortan nicht weiter, da mit Christus eine durchaus neue Ordnung der Dinge anfängt (*ipsum audite!* Matth. 17, 5.), treten seine Söhne, seine Nachkommen, und nehmen deren Stelle ein.

Waren die Patriarchen und Könige, die Väter Christi, Fürsten, die aber nur einen kleinen Theil der Erde innehatten, so wirst du, o Messias, auch deine Söhne zu Fürsten setzen — aber auf der ganzen Erde (— לְשָׂרִים בְּכָל־הָאָרֶץ —). So sagt Cyrillus: Pro prioribus Patriarchis, Abraham, patre multarum gentium, Isaac et Jacob, sui populi suarumque tribuum autoribus et propagatoribus, Ecclesia[1]) habet filios plurimos, quorum singuli Patriarchae existunt numerosissimarum familiarum, ac integros populos et numerosissimas gentes Christo et Ecclesiae generant" (s. Coccejus). Vgl. Isai. 54, 1—3; 60, 22. Die Söhne sind zunächst die Apostel, Jünger und Schüler Jesu genannt, die sich nicht Meister und Lehrer nennen lassen sollen, da sie Alle Brüder sind und Christus allein ihr Lehrer und Meister ist, Matth. 23, 8. 10; Joh. 13, 33. filioli! Sie sind zu Fürsten gesetzt auf der ganzen Erde, da der Heiland sie aussandte in die ganze Welt, um alle Völker zu lehren und sie zum Gehorsam des Glaubens an das Evangelium zu führen, Matth. 28. Marc. 16. Röm. 1, 5. Das Erbe des Heilandes, sein Besitzthum, sein Reich, sind die Heidenvölker, sind die Enden der Erde, Ps. 2, 8; über dieses Reich setzte er bei seinem Heimgange zum Vater zu Fürsten und Hirten die Apostel und deren Nachfolger; auch werden sie mit Christus, dem Könige, die Welt richten, Matth. 25, 34; 19, 28. Luc. 22, 29. 30. Chrysostomus bemerkt: Monarchae Romanorum non potuerunt Persis leges dare, neque Persae Romanis; Apostoli vero et Romanis, et Persis, et omnibus aliis gentibus leges dederunt. S. Bellarmin. Dasselbe gilt von den Nachfolgern der Apostel. Ihnen sind in den höchsten Angelegenheiten, in denen des Glaubens, der Sitten und Disciplin, auch die Könige und Fürsten, so wie deren Völker, unterworfen. — Unter Söhnen sind aber auch alle Christen überhaupt zu verstehen, in Christus durch die Apostel gezeugt durch das Evangelium (I. Cor. 4, 15.); sie werden überall Söhne, Kinder, Kindlein genannt, die durch Christus für Gott wiedergeboren und zur Kindschaft und Erbschaft Gottes gelangt sind, vgl. I. Cor. 4, 14; Eph. 5, 1. Röm. 5, 2; 8, 14—17; 9, 26. II. Cor. 6, 18. Gal. 3, 26; 4, 6. I. Joh. 3, 1; 2, 1. 12. 18. 28; 3, 7. 18; 4, 4; 5, 21. Zugleich aber sind sie Fürsten auf der ganzen Erde, denn sie sind es, welche in der Gesammtheit und in den einzelnen Individuen das

---

1) Muß, wie oben gezeigt, *Christus* heißen.

*regnum* Dei et coelorum ausmachen; auch ihrer Dignität nach sind sie Fürsten, da sie Söhne, Kinder des Königs-Messias sind: die Kinder der Könige sind eben als solche — Fürsten. Darum nun werden sie genannt das königliche Priesterthum — nach Christus, dem Könige und Hohenpriester in Ewigkeit — I. Petr. 2, 9; sie sind auf Erden ein *regnum* et *sacerdotes*, Apok. 1, 6., und ebenso im Himmel, wo die seligen Erlöseten zu dem Lamme sagen: „fecisti nos Deo nostro *regnum* (griechisch: βασιλεις — reges) et *sacerdotes*, et *regnabimus* super terram,“ das. 5, 10; cf. 20, 4. 6; 22, 5.

Zu bemerken ist noch zu unserm Verse, daß derselbe ebenfalls den Nachweis liefert, daß unter der Königin, der Tochter (V. 10. 11.), nicht das Volk Israel zu verstehen sei, da sonst, zum Troste, daß sie ihr Volk und Vaterhaus verlassen soll, nun auch ihr — der Tochter (dem Volke Israel —), und nicht dem Könige, es wohl gesagt wäre: „an deiner Väter Stelle werden deine Söhne sein.“ Dasselbe erschließt sich aus dem folgenden Verse.

V. 18. „Ich will gedenken machen deines Namens von Geschlecht zu Geschlecht:
Darum werden die Völker dich preisen ewig und immer.“

Deines Namens — des Messias, wegen des suffix. masc. in שִׁמְךָ und in dem Zeitwort יְהוֹדֻךָ. — Ich will gedenken machen; — die Vulgata hat: memores erunt, sc. filii tui oder populi; der hebräische Text hat das causative Hiphil: אַזְכִּירָה (von זָכַר mit ה paragog. cum emphasi: mit Lust und Freude, vgl. Ps. 2, 7; 21, 23. — Da das ה ohne Mappik steht, so kann הָ nicht suffix. fem. sein: eam, sc. sponsam, Ecclesiam,): memorari faciam = ich will machen, so viel an mir liegt, daß man auf der ganzen Erde in deiner Kirche deines Namens gedenke und ihn rühme (beides bedeutet das Hiphil), und zwar von Geschlecht zu Geschlecht, fort und fort, auch nach meinem — des Psalmisten, Tode. Das hebräische בְּכָל־דֹּר וָדֹר = in omni generatione et generatione; welche Verdoppelung das stete, beständige, unausgesetzte, ununterbrochene Andenken an den Namen des Messias ausdrückt. Da aber der h. Geist durch den Mund und die Feder des Psalmisten redet (vgl. V. 2. coll. II. Kön. 23, 2. II. Petr. 1, 20. 21.), so ist es eben der h. Geist, der Christus verherrlichen, ewig von ihm Zeugniß geben wird, wie der

Heiland sagt Joh. 15, 26; 16, 14. — Das Andenken seines Namens, seine Erkenntniß, wird ewig bleiben; und weil es ewig bleiben, weil man ihn als wahren Gott und einzigen Beglücker zur Erlangung des ewigen Lebens stets erkennen wird (cf. Apgsch. 4, 12. Joh. 17, 3.), darum werden die Völker [עַמִּים[1])] nach Verlassung der Götzen (cf. V. 11. coll. Tob. 14, 9.) ihn preisen ewig und immer; sie werden ihn preisen (vgl. Genes. 49, 8.), weil er der Schönste unter allen Menschenkindern ist, weil er streitet für Wahrheit und Gerechtigkeit, weil sein Thron ewig stehet, weil er mit den herrlichsten Gaben seine Kirche schmückte, die er als seine geistliche Braut so innig liebte, daß er sich selbst für sie hingegeben (Eph. 5, 25 ff. Apok. 1, 5; 5, 9 ff.). Ewig preiset die Kirche Christum, ihren Bräutigam und König, der regieret von Ewigkeit zu Ewigkeit (Apok. 11, 15.), da sie diesen hochherrlichen, geheimnißvollen Psalm beständig ertönen läßt (wie auch das Magnificat, worin Maria singt: „siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter," Luc. 1, 48. cf. Matth. 26, 13.). Implicite liegt in unserm Verse zugleich der ewige Bestand der Kirche Jesu ausgesprochen, da seines Namens von Geschlecht zu Geschlecht gedacht, da er von den Völkern ewig und immer (zunächst usque ad consummationem saeculi, was auch den Worten nach in dem: „von Geschlecht zu Geschlecht" liegt) gepriesen werden soll. Nur am Messias hat dieser Vers seine Erfüllung, da sein Lob und Preis in seiner Kirche nie verstummet (vgl. noch Ps. 71, 5. 15. 17. Phil. 2, 9—11.), und auch in alle Ewigkeit im Himmel nicht, Apok. 5, 12. 13. Bellarmin sagt: „*in hac vita, et in futura.* Quamvis enim in patria (in illa superna post consummationem saeculi) cessabunt preces et lacrimae, tamen laudatio et glorificatio non cessabit." — Von Salomo, den die Schrift tadelt, daß er den Götzen seiner ausländischen Weiber opferte (III. Kön. 11, 1 ff.), kann unser Vers unmöglich verstanden werden. Und überhaupt, wo ist irgend ein König, den die Völker der Erde verherrlichen und preisen werden ewig und immer?!

---

1) עַמִּים Völker, steht ganz allgemein und ohne Einschränkung, wie Genes. 49, 10: ipse erit expectatio gentium (populorum עַמִּים); Völker, viele Völker, alle Völker, עַמִּים und גּוֹיִם, wechselt in der Schrift promiscue, vgl. Isai. 2, 2—4; 52, 15. Agg. 2, 8. Dan. 7, 14. Ps. 71, 9—11. cf. Matth. 28, 19.

## 14. Der Psalm 71.

Im 71. Psalm wird für einen König, einen Königssohn, Gericht und Gerechtigkeit durch den Psalmisten von Gott erflehet; und der Erhörung dieses seines zuversichtlichen Gebetes (V. 1.) gewiß, fährt allsogleich der h. Sänger fort, die herrlichen, menschenbeglückenden Eigenschaften dieses Königs und die Glückseligkeit seines Reiches weissagend zu schildern.

Der König ist ausgezeichnet durch Gerechtigkeit, und nimmt der Armen und Bedrängten sich an, V. 2. 4. 12—14. Allgemeiner Friede und Fülle des Segens kommt unter seiner Regierung, V. 3. 6. 7. 16. Der König und das Reich dieses Königs auf Erden ist ewig, und ewig sind seine Segnungen und die Verehrung für ihn, V. 5. 7. 17. Die mächtigsten Völker werden ihm huldigen, sich freiwillig ihm unterwerfen, V. 8—11. Durch ihn, der segenbringend auf die Erde herabkommt, wird der Segen allen Völkern gegeben werden, wie vordem (dem Abraham) schon verheißen ward, V. 6. 17.

Näher nach der Folge der Verse ist der Inhalt:

I. Bitte des Psalmisten für den König um Gericht und Gerechtigkeit, V. 1.

II. Folge der Erhörung dieser Bitte:
1. Er wird die Armen des Volkes in Gerechtigkeit richten, V. 2.
2. Berge und Hügel werden dem Volke Frieden und Gerechtigkeit bringen, V. 3.
3. Sein gerechtes Walten für die Bedrückten, und gegen die Bedrücker, V. 4.
4. Man wird ihn fürchten stets und immer, V. 5.

Segnungen des Königs:
1. Mit Segensfülle wird er herabkommen, V. 6., woraus
2. der Gerechte erblühet und Fülle des Friedens, V. 7.

Reich und Unterthanen des Königs:
1. Sein Reich wird sich erstrecken über die ganze Erde, V. 8.
2. Alle Könige und Völker werden ihm huldigen und dienen, V. 9—11., und zwar
3. wegen der Wohlthaten, die er den Armen erweiset, V. 12—14.

Glück seines Reiches:
Er selbst ist ewig, und kann darum ewig Segen bringen; weshalb man auch stets ihn preiset, V. 15—17.

Wir haben nach dieser Inhaltsangabe nun zu untersuchen, wer dieser König, dieser Königssohn sei, von dem der Psalmist so Großes und Herrliches aussagt.

Man hat vielfältig den König Salomo als Subject des Psalmes genommen, und zwar als Veranlassung desselben etwa Salomo's Inthronisation, bei welcher Gelegenheit David dieses Gebet für ihn an Gott gerichtet und weissagend das Glück seiner Regierung geschildert habe. Der scheinbar passende Inhalt des Psalmes, so wie die Ueberschrift im Hebräischen: לִשְׁלֹמֹה, was die LXX. gibt: εἰς Σαλομων (die Vulgata: In Salomonem), und die Edit. Complut. der LXX: εἰς Σαλομων ψαλμος τῳ Δαυϊδ, hat offenbar zu dieser Vermuthung Anlaß gegeben. Zugleich aber, sagt man, liege neben diesem' ersten und buchstäblichen Sinne ein höherer Sinn in dem Psalme: unter dem Bilde Salomo's und des salomonischen Reiches sei der Messias und sein glückseliges Reich vom Psalmisten geschildert; so viele Väter und Interpreten, unter anderen Bellarmin, Calmet, s. auch Graf Stolberg R.-G. 3. Bd. S. 500; und die Rabbinen (R. Salomon, Aben-Ezra, Kimchi u. A.) gestehen, daß der Psalm ganz wohl auf den Messias passe, auf Salomo nur καϑ' ὑπερβολην.

Es fragt sich nun: ob wir diese doppelte Beziehung des Psalmes, im ersten und buchstäblichen Sinne auf Salomo, und im höheren, aber zugleich mit intendirten Sinne auf den Messias; oder aber, ob wir, mit Ausschluß der Beziehung auf Salomo, nur die auf den Messias annehmen können und müssen?

Vorab müssen wir zur Beantwortung dieser Frage das Nöthige über den Titel לִשְׁלֹמֹה angeben. Das לְ bedeutet in den Ueberschriften der Psalmen höchst zweifelhaft das Subject, den Gegenstand des Psalmes, sondern ist ständig, namentlich in den einfachen Ueberschriften, als das לְ Autoris zu nehmen, so in den vielen ganz einfachen Ueberschriften לְדָוִד; warum nicht auch in der Ueberschrift unsers Psalmes? Vgl. noch Ps. 126 (127.). Der chaldäische Paraphrast, eine nicht unbedeutende Autorität, nimmt den Salomo als Verfasser: Per manus Salomonis dictum est in propetia: Deus, judicium tuum etc. Hiernach nun, mit dem Chaldäer und mehreren Erklärern nach ihm, den Salomo als Verfasser genommen, hätte dieser König sein ruhiges, friedevolles, glückliches Reich als Substrat des messianischen Reiches gewählt, wie andererseits David Ps. 2. und 109. die messianischen Züge von seinem unruhigen, kriegerischen Reiche entlehnte. S. oben Nr. 8. Anm. Wollte man aber dem Salomo die Autorschaft

des Psalmes abstreiten, so ist dennoch nicht nöthig, das ל mit εἰς zu geben, sondern man kann ganz einfach die Ueberschrift als den Dativ nehmen: „*Salomoni* — sc. traditus fuit hic psalmus a patre, ut inde futuram Messiae majestatem agnosceret, tantoque filio dignum se gereret parentem atque typum.“ Darnach wäre David der Verfasser des Psalmes. S. Geierus. Vgl. wegen des ל in dieser Bedeutung die Ueberschrift des Ps. 44. ꝛc. und das oben Theil I. zu II. Kön. 23, 1 ff. Gesagte. — Wollte man aber mit mehreren Erklärern den Salomo als das Subject des Psalmes annehmen (εἰς Σαλομων), so hätte man dann nicht den vorbildlichen (typischen), sondern den gegenbildlichen (antitypischen) Salomo, d. i. den Messias zu verstehen (Hengstenberg), vgl. Nr. 8. Anm. und Hohelied 3, 7. 9; 8, 11. 12. coll. Mich. 5, 5. Vgl. auch das zu Ps. 44. Gesagte. Eben so wird der Messias bei den Propheten auch geradezu David genannt, Ezech. 34, 23; 37, 24. Daß Salomo, der vorbildliche, das Subject nicht sein könne, dagegen streiten zunächst die Verse 5. 6. 15. 17. Wir können nicht anders, als für die reine Messianität unseres Psalmes, im ersten, ursprünglichen, zunächst intendirten Sinne, wie bei den bisher erklärten Psalmen, uns entscheiden; wobei aber nicht ausgeschlossen ist, daß Salomo und sein Reich als die äußere Veranlassung, oder in einem gewissen Sinne als Substrat des Psalmes angenommen werden könne, wie solches häufig vorkommt, daß messianische Weissagungen in der Zeit, in den Verhältnissen und Ereignissen derselben, ihren Ursprung, ihre Veranlassung haben, die Gelegenheit daraus für dieselben hergenommen wird. Vgl. die Vorbemerkungen zu Isai. 40. und folgende Capitel.

Die Gründe für die reine, ursprüngliche Messianität unsers Psalmes sind nun folgende:

1. Beweise aus der h. Schrift selbst:

a. Zunächst und ganz vorzüglich gehört hierhin die Stelle II. Kön. 23, 1—5. In den Versen 3. und 4. dieser Stelle weissagt David von einem künftigen „Herrscher in der Furcht Gottes,“ der da sprossen wird, „wie aus Regen Gras aufsprosset aus der Erde.“ S. das Nähere oben Nr. 9. Durch die Messianität dieser Stelle ist auch die Messianität unsers Psalmes, welcher jener Stelle nur eine weitere Ausführung gibt, und welche dem Salomo wohl als der Text unsers Psalmes gedient haben mag, hinreichend erwiesen.

b. Ferner sind Friede und Gerechtigkeit (V. 1. 2. 3. 7.) im A. und N. T. auszeichnende Merkmale eben des Messias und seines Reiches. S. die Erkl. zu V. 3. und 7.

c. Wiederum ist eine Aehnlichkeit unsers Psalmes mit den messianischen Psalmen 2. 44. 109. und Jsai. 9, 6. 7; 11, 1—5. 10; 42, 1—4; 60, 1—6; 61, 1—3. Mich. 5, 1—5. Zach. 9, 9. 10. nicht zu verkennen.

d. Auf der einen Seite nimmt unser Psalm bestimmte Zurückbeziehung auf eine ältere messianische Verheißung Gottes an Abraham ꝛc., V. 17. vgl. oben Nr. 3., wie schon Theodoret bemerkt: ἐνταυϑα της περι τον Αβρααμ και τον Ἰσαακ και τον Ιακωβ ἐπαγγελειας ἐμνημονευσε — „darauf (am Schlusse) gedenkt er der Verheißung an Abraham, Jsaak und Jakob.“ Unser Psalm erscheint als eine Interpretation, als eine weitere Ausführung des Textes auch dieser Verheißung, als Interpretation des Segens, der durch den Nachkommen Abraham's, Jsaak's und Jakob's, durch den Messias, allen Völkern der Erde zu Theil werden sollte.

e. Auf der anderen Seite wird in einer späteren rein messianischen Weissagung bestimmte Zurückbeziehung auf Stellen unsers Psalmes genommen, wird der Messias und sein Reich mit Worten geschildert, die aus unserm Psalme ganz augenscheinlich entnommen sind. S. Zach. 9, 9. 10. in Vergleich mit V. 1. 2. 7. 8. unsers Psalmes. Vgl. Hengstenberg, b—e.

f. Was das Neue Testament angeht, so ist zwar eine bestimmte Stelle aus unserm Psalm darin nicht citirt; jedoch lassen sich zu fast jedem Verse die genauesten Nachweise dafür aus dem N. T. beibringen. Das Bild des segenbringenden Messias, wie es im N. T. erscheint, ist genau conform dem schönen Bilde unsers Psalmes. Besonders aber (um hier nur für den Anfang des Psalmes eine schlagende Stelle anzuführen) gehört dahin der Anfang des Gleichnisses Matth. 22, 2: „Das Himmelreich gleicht einem Könige, welcher seinem Sohne ein Hochzeitsmahl bereitete.“ Der Sohn des Königes in unserm Psalm ist also der Sohn des ewigen Königes, des himmlischen Vaters.

2. Beweise aus der Tradition. Der Chaldäer umschreibt den ersten Vers: Deus, scientiam judiciorum tuorum da *Regi Messiae*, et justitiam tuam filio Davidis regis — da der Messias ein

Sproß David's ist, vgl. Jerem. 33, 15. 17. Die Rabbinen gestehen ausdrücklich, daß die meisten Stellen des Psalmes dem Salomo nur καθ' ὑπερβολήν, dem Messias aber ohne Uebertreibung, ohne Hyperbel zukommen. Die Rabbinen Saadias Gaon und Jarchi erkennen den Psalm als messianisch an; Letzterer bemerkt noch ausdrücklich, daß die Vorfahren den ganzen Psalm vom Messias erklären. S. Coccejus, Calmet, Stolberg, Hengstenberg.

3. Innere Gründe. Zunächst ist hier zu beachten, daß der ganze Psalm von dem Subjecte desselben als von einer zukünftigen Person redet, von einer Person, die noch nicht da ist, die erst noch kommen soll. Es heißt namentlich von dieser Person, diesem Könige in futuro: er **wird** herabkommen — יֵרֵד V. 6., was von Salomo bei seiner Inauguration durchaus nicht gelten kann, da er ja dabei gegenwärtig war, abgesehen von der Bedeutung des Zeitwortes selbst. — V. 5. heißt es: man wird dich **fürchten, so lange Sonne und Mond währen**, bis zum Ende der sichtbaren Welt; — wie kann dieses auf Salomo oder irgend einen irdischen König gedeutet werden?! — Besonders aber kommen folgende beachtenswerthe Momente in Betracht, woraus die Messianität des Psalmes klar hervorgeht:

1. Das Glück seines Reiches ist ein geistiges: vollkommne Gerechtigkeit und vollkommner Friede, V. 3. 7.
2. Sein Reich ist ein ewiges; wobei das sonst zweifelhafte Wort לְעוֹלָם durch Ausdrücke und Bezeichnungen erklärt wird, die über den Sinn keinen Zweifel zulassen, V. 5. 7. 17.
3. Seine Herrschaft ist universell, sich erstreckend über die ganze Erde, V. 8. und über alle Könige und Völker, V. 9—11.
4. Nicht für Ein Volk, sondern für alle Völker ist sein Segen, V. 17.

Noch beweiset man die Messianität

1. Aus dem, was dem Könige als sein eigenthümliches Amt und Wirken beigelegt wird, V. 2. 12. 13. 14.
2. Aus dem, was seinen Unterthanen als deren Gegenobliegenheiten zugeschrieben wird, V. 5. 9. 10. 11. 15. 17; im Gegensatze zu beiden Punkten vgl. I. Kön. 8, 11—18.
3. Aus den Wohlthaten des Königes, V. 6. 7. 14. 17.
4. Aus der Unterdrückung der Feinde, V. 9. 14.

5. Aus der Vergleichung der einzelnen Verse mit erklärenden Parallelstellen des N. T. (die bei der Erklärung werden angegeben werden). Vgl. Geierus.

Für die Gottheit des Messias sind im Psalm Beweise enthalten in V. 5: „man wird dich fürchten;" in V. 6. 9. 11. 17.

Der Psalm umfaßt die ganze Zeit des messianischen Reiches, vom ersten Beginne an, vom Eintreten des Messias in die Welt (V. 6.), sein Wirken in der Welt (V. 2—4. 12—14.), die weitere Ausbreitung seines Reiches nach seinem Hingange zum Vater (V. 8—11.), die Fortdauer dieses glücklichen, Heil und Segen verbreitenden Reiches bis zum Ende der sichtbaren Welt (V. 5. 7. 15. 16. 17.).

Nach diesen Vorbemerkungen schreiten wir zur

## Uebersetzung und Erklärung des Psalmes.

V. 1. „O Gott! gib deine Gerichte dem Könige,
Und deine Gerechtigkeit dem Sohne des Königs!"

„O Gott, gib!" (תֵּן) — eine angelegentliche Bitte des Psalmisten an Gott, daß er dem aus ihm entsprießenden König-Messias all das verleihen möge, was zur heilsamen, segenbringenden Führung seines großen messianischen Amtes demselben nothwendig sein wird. Er erbittet dieses, wie gesagt, für den König-Messias, d. i. für den Menschen Christus (I. Tim. 2, 5.), der ein Sohn David's dem Fleische nach ist (Röm. 1, 3.), für diesen, der, obgleich wahrhafter Sohn Gottes, auch wahrhafter Mensch ist (Joh. 1, 14.) und als solcher alle zu seinem messianischen Amte nothwendigen Gaben von Gott zu empfangen bedurfte. Nach seiner menschlichen Natur „erstarkte er am Geist, war voll Weisheit, und Gottes Gnade war in ihm;" „und nahm er zu an Weisheit, Alter, und Gnade bei Gott und den Menschen" (Luc. 2, 40. 52.); nach seiner menschlichen Natur war er der Gaben des h. Geistes zur Führung seines Amtes bedürftig, dieser Gaben, welche nach der Verheißung vor dem Beginn seiner messianischen Thätigkeit ihm gegeben wurden, nach deren Empfang „er den Völkern das Recht verkünden sollte" (Isai. 11, 1—5; 42, 1—4; 61, 1—3. Matth. 3, 16. Joh. 1, 32. 33; 3, 34. Apgsch. 10, 38.). Somit erscheint also obige Bitte im Munde des Psalmisten für den Messias nicht unstatthaft, vielmehr ganz gerechtfertiget, ist somit nicht

im uneigentlichen, anthropopathischen, sondern ganz im eigentlichen Sinne zu nehmen. Ueberhaupt sollte ja der Messias auf seine Bitte erst sein Reich erlangen, Ps. 2, 8: postula a me, et dabo etc. s. die Erkl. oben Nr. 10. Wo der Messias auf Erden lebte und wirkte, wird des Betens, Bittens und Dankens oft bei ihm erwähnt, vgl. Luc. 3, 21; 6, 12; 9, 28. 29; 22, 17. 19. 32. Joh. 11, 22. 41. 42; 17, 5. 9. 11. 15. 17. 20. Matth. 9, 38; 14, 19. 23; 26, 39. 42. 44. cf. Hebr. 5, 7. Ps. 15, 1—7; 21, 1—22.

Die Erklärung von Geierus u. A.: „Hoc verbo „*da*“ innuitur Davidis votum, quo *maturationem missionis Messiae* efflagitat, non vero Messiae aliquid impetravit; ut sensus sit: fac Domine illucescere beatum istum diem, quo Messiae *dabis* judicia tua,“ wornach also der Vers principaliter eine Bitte um die baldige Sendung des Messias enthielte (cf. Isai. 16, 1; 45, 8; 64, 1.), wo dann Gott seine Gerichte ihm geben würde, als ob der Psalmist sagte: „O Gott, gib doch bald deine Gerichte dem Könige; laß doch bald die Zeit kommen, wo du dieselben ihm zu geben, ihn damit ausgerüstet in die Welt zu senden beschlossen hast, damit meine und aller Frommen Sehnsucht gestillt und deine Verheißungen (cf. II. Kön. 7, 12—16. coll. 23, 1—5.) erfüllet werden:“ — diese Erklärung, in Verbindung jedoch mit der oben gegebenen, scheint dem Inhalte des Psalmes, in welchem die glücklichen Zeiten des messianischen Reiches so graphisch geschildert werden, der Psalmist mit so großer Liebe bei Betrachtung derselben verweilt, gar wohl zu entsprechen.

„Dem Könige — dem Sohne des Königs“ — ist ein und dasselbe Subject, wegen des Parallelismus der Versglieder nur verschieden ausgedrückt. Der Chaldäer ergänzt aus der Tradition zu dem Worte *Regi* das Wort *Messiae* (לְמַלְכָּא מְשִׁיחָא), und gibt das Folgende: et justitiam tuam *filio Davidis regis.* Christus, der Messias, ist nun κατ᾽ ἐξοχην *Rex* und *Filius Regis.* Das Wort König — מֶלֶךְ — steht hier mit bedeutungsvoller Emphasis, mit dem Sinne: der im eigentlichen und höchsten Sinne König genannt wird und ist; also nicht ein unbestimmter — rex aliquis, noch auch ein bestimmter: — dieser oder jener israelitische König; sondern der ganz singuläre, allein in Wahrheit diesen Namen tragende, mit keinem irdischen Könige vergleichbare König-Messias ist hier gemeint, der da König ist, wie Jehovah, der Vater, und ebendeswegen auch über alle irdische Könige erhaben (vgl. I. Tim. 1, 17; 6, 15. mit Apok. 1, 5;

17, 14; 19, 16.), dem alle anderen Könige dienen, ihn anbeten werden, so wie deren Völker, hier V. 9—11; dessen Reich die ganze Welt umfassen soll, V. 8. Zach. 9, 10. Ps. 2, 8; ja, der alle Gewalt besitzt im Himmel und auf Erden, Matth. 28, 18. Vgl. noch Isai. 9, 6. Zach. 9, 9. Ps. 2, 6; 44, 2. König aber ist der Messias, weil er herrschen soll in dem neuen Gottesreiche, vgl. Ps. 44, 7. Dan. 2, 44; 7, 14. Luc. 1, 33. Mich. 4, 7. Zach. 6, 13. Matth. 3, 2; 4, 17; 10, 7. Marc. 1, 15. Joh. 18, 36. Apok. 11, 15.

Der Messias aber ist nicht allein König, er ist auch Sohn des Königs. Wer ist dieser König, dessen Sohn er ist? Es ist jener König, der seinem Sohne ein Hochzeitsmahl bereitete (Matth. 22, 2.); es ist der König der Ewigkeiten (I. Tim. 1, 17.), wornach auch der Sohn „Vater der Ewigkeit“ (אֲבִי־עַד) heißt, Isai. 9, 6. Der „Königssohn“ ist der Sohn Jehovah's, der zu ihm sprach: „Mein Sohn bist du: heute (von Ewigkeit) habe ich dich geboren,“ Ps. 2, 7; „dessen Ausgang (vom Vater) von Anbeginn ist, von den Tagen der Ewigkeit,“ Mich. 5, 2; der mit dem Vater denselben unendlich erhabenen Titel trägt: König der Könige und Herr der Herrscher (I. Tim. 6, 15. coll. Apok. 17, 14; 19, 16; 1, 5.); er ist der geliebte Sohn des himmlischen Vaters, woran er sein Wohlgefallen hat (Matth. 3, 17; 17, 5.); den der Vater liebte und (deswegen) Alles seiner Hand übergeben hat (Joh. 3, 15. Matth. 11, 27.); der als Sohn über Alles Erschaffene erhaben ist (Hebr. 1, 1 ff.); er ist der mit dem Vater wesensgleiche λογος (Joh. 1, 1 ff.), der die menschliche Natur angenommen hatte, damit er leide, sterbe, wieder auferstehe, und nun „über die Lebendigen und Todten herrsche,“ Röm. 14, 9. cf. I. Cor. 15, 25. Apgsch. 2, 36; 5, 30. 31.

„Sohn des Königs“ ist der Messias aber auch in einem noch anderen Sinne: nämlich als Sohn David's des Königes, wie auch der Chaldäer umschreibt: et justitiam tuam *filio Davidis regis*. Dieser Sinn ist hier ganz vorzüglich intendirt, da der Messias eben als solcher der Sohn David's ist, und da er eben als der Sohn David's, d. i. seiner menschlichen Natur nach, wornach er von David, seinem Urvater, seinem Ahnherrn, abstammte, der vom Psalmisten für ihn erfleheten Gaben bedurfte, nicht aber seinem höheren Wesen, seiner Gottheit nach. Als Sohn David's, auf dessen Throne er sitzen und herrschen werde in Ewigkeit, erscheint der Messias durchweg im A. und N. T., vgl. Isai. 9, 6. 7; 11, 1. 10; 16, 5; 55, 3. 4. Jerem. 23, 5. 6; 33, 14—17; 30, 8. 9. Ezech. 34, 23. 24; 37, 24. Osee.

3, 5. Amos 9, 11. Ps. 88; 131; Luc. 1, 32. 69. Matth. 1, 1; 20, 30. 31; 21, 9; 22, 42. Apok. 22, 16; 3, 7. Röm. 1, 3. Vgl. oben Nr. 8., wo die Stellen angeführt sind. Beides: Sohn Gottes, des ewigen Königs, und Sohn David's, faßt der h. Paulus zusammen Röm. 1, 3. 4. Auf David's (Isai's) Sohn sollte der h. Geist kommen, um denselben mit seinen Gaben auszurüsten zur Führung seines messianischen Amtes, welche hier für ihn erflehet werden; so daß also die prophetischen Stellen, worin Gott verheißt, daß sein Geist auf ihm ruhen werde und er in Folge dessen „mit Gerechtigkeit die Armen richten,“ „das Recht den Völkern verkünden“ und tröstend, befreiend, erquickend wirken werde (Isai. 11, 1—4; 42, 1—4; 61, 1—3.), als weissagende Erfüllung des Gebetes des Psalmisten mit Recht angesehen werden und als Beweise für die Messianität unsers Psalmes in Wahrheit gelten können.

„Deine Gerichte — deine Gerechtigkeit“ — sich gegenseitig erklärende Parallel-Ausdrücke: die Gerechtigkeit gehört zu den Gerichten als die erste und vorzüglich nothwendige Bedingung und Eigenschaft, damit die Gerichte von aller Willkühr entfernt seien. Die Vulgata hat *judicium* im Singular, das Hebräische hat den Plural: מִשְׁפָּטֶיךָ — judicia tua. Zu diesem Plural vergleicht Geierus glücklich die Stelle Joh. 5, 22: „Der Vater hat alles Gericht (omne judicium — την κρισιν πασαν) dem Sohne gegeben,“ — „nimirum, ut sic *omne* et *omnis generis judicium* declararetur.“ Das Volk zu richten, ihm Recht zu verschaffen, seine Streithändel zu schlichten, wird im A. T. als die Hauptfunction der Könige dargestellt, vgl. die Forderung des Volkes Israel an Samuel: constitue nobis *regem*, ut *judicet* nos, לְשָׁפְטֵנוּ I. Kön. 8, 5. Salomon bat den Herrn: Da mihi sapientiam et intelligentiam, ut ingrediar et egrediar coram populo tuo: quis enim potest hunc populum tuum digne, qui tam grandis est, *judicare*? II. Chron. 1, 10. Daher ist: König und Richter sein, gleichbedeutend, vgl. Ps. 2, 10: „Et nunc *reges* intelligite; erudimini, qui *judicatis* terram.“ In Beziehung auf den Messias ist zu unserer Stelle als treffende Parallelstelle zu vergleichen: . . . *Donec veniat, cujus est judicium* — עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט — et dem illud, Ezech. 21, 32 (27.). Das Wort judicium wird nun bald im engeren Sinne genommen: Rechtsentscheidung in streitigen Fällen, Urtheil darüber; bald im Sinne von Gesetz Gottes, z. B. Ps. 118. passim. Levit. 18, 4. 5. 26; 19, 20. 37 ff. Nach diesem Gesetze Gottes im Allgemeinen, nach seinen Lehren, Worten und Gesetzen

im Evangelium insbesondere, das Gericht über die Menschen zu halten, ist die Function des Messias schon hier auf Erden gegen die Bösen, vgl. Isai. 11, 3. 4; 63, 1—3. Joh. 9, 39; 3, 18. 19; besonders aber am Ende seines Reiches auf Erden, wo er als König Gericht halten wird nach seinem Worte, Matth. 25, 31 ff. namentlich V. 34. Joh. 5, 22. 27. Apok. 20, 11 ff. Joh. 12, 48. 49. In unserer Stelle ist das Wort, wie zunächst aus den Versen 2. 4. 12. 13. 14. sich ergibt, in dem Sinne zu nehmen, daß der Messias die Armen, sonst Rechtlosen, die Unterdrückten, gegen die Bedrücker beschützen, sich ihrer Sache gegen jene richtend annehmen werde; aber auch möchte die ganze Leitung, Regierung seines Reiches in dem Worte enthalten sein. Geierus sagt: „*Gubernationem* (illi da), legibus ac voluntati tuae conformem tuoque nomine ac auctoritate in regno potentiae, gratiae ac gloriae exercendam; ... *divinum regimen*, Messiae incarnato a Patre in temporis plenitudine concedendum, quo vim a subditis depellit, hostes profligat, subditos tuetur, ab oppressione liberat." — Coccejus erklärt: „Est judicium, quo damnatur peccatum accusans peccatorem, Rom. 8, 3. Col. 2, 14. Est judicium, quo damnatur falsa justitia, et impotentia et indignitas omnis creaturae ad gloriandum, Col. 2, 15. Est judicium, quo princeps mundi judicatus est, Ioan. 16, 11. Est judicium, quo separatur is, qui obfirmat cor suum; et quo illi, qui separati sunt, puniuntur. Denique omnis potestas in coelo et in terra (Matth. 28, 18 sqq.) ad colligendam Ecclesiam, et eam gubernandam, conservandam, repurgandam, et ei regnum dandum (Luc. 12, 32.), omnes vero hostes, et omnem potentiam, potestatem et dominatum abolendum, hic significatur." — Mit Recht wird von diesem Interpreten noch besonderer Nachdruck gelegt auf die Possessiv-Pronomina: Deine Gerichte, deine Gerechtigkeit; denn nur die Gerichte Gottes als solche sind wahre und untrügliche und irrthumslose (judicia Domini vera, justificata in semet ipsa, Ps. 18, 10; cognovi, Domine, quia aequitas judicia tua; justus es Domine, et rectum judicium tuum, Ps. 118, 75. 137.), da Gott, der Allwissende, Herzen und Nieren erforschet (Ps. 7, 10.); sie sind solche, welche von einem, der nicht Gott ist, nicht können ausgeübt werden. Daß nun in dieser Gott allein zukommenden Weise der Messias, ebenfalls Gott, und seiner menschlichen Natur nach mit den Gaben des h. Geistes zu den genannten Zwecken im vollsten Maaße ausgerüstet, richten werde, wird

Isai. 11, 3. deutlich geweissagt: „und nicht nach dem Augenscheine wird er richten, und nicht nach Hörensagen wird er strafen“ (s. dort die Erklärung und die bezüglichen Stellen). — Ferner ist auch die Gerechtigkeit Gottes eine allein wahre, mangellose, im höchsten Sinne vollkommene; soll der Messias gerecht richten, wie Gott, so muß er auch Gottes Gerechtigkeit besitzen; das gerechte Gericht aber legt er sich bei: „Mein Gericht ist gerecht,“ Joh. 5, 30; und soll er die Welt gerecht machen, rechtfertigen (Dan. 9, 24.), so muß er selbst im höchsten, vollkommensten Sinne gerecht und heilig sein, wie Gott dieses ist. Daß er aber auch in dieser Weise die Gerechtigkeit Gottes, seinem ganzen Sein und Wesen nach, besitzt, dafür sprechen die bei Isai. 11, 5. und Isai. 53, 11. citirten Stellen.

Nachdem nun der Psalmist in diesem ersten Verse Gott darum gebeten hat, daß er dem Könige, dem Königssohne, seine Gerichte und seine Gerechtigkeit, und zwar bald — geben, oder daß er überhaupt das Reich des Messias bald kommen lassen möge, wo nach Gottes Gerichten, nach Gottes Gerechtigkeit, nicht nach irrthümlicher menschlicher Weise, werde gerichtet werden, fährt er im Folgenden, den ganzen Psalm hindurch, fort, die glücklichen Zeiten dieses messianischen Reiches weissagend zu schildern.

V. 2. „Er wird richten dein Volk in Gerechtigkeit,
Und deine Armen in Gericht.“

Er wird richten — יָדִין. Das Zeitwort דִּין hat hauptsächlich die Bedeutung: Jemandes Sache führen als Sachwalter, ihm Recht verschaffen als Richter, die Unschuld desselben an den Tag bringen, eines Unterdrückten rettend und gegen den Unterdrücker rächend sich annehmen; so hier und an mehreren andern Stellen, vgl. Ps. 53, 3: Deus, in nomine tuo *salvum me fac*, et in virtute tua *judica* me; vgl. Genes. 30, 6. Prov. 31, 9. Jerem. 5, 28; 22, 16. Ps. 67, 6; 139, 13; 9, 5. Ekkli. 35, 21—26. Vgl. in dem Gleichnisse Jesu von der armen Wittwe und dem ungerechten Richter die Ausdrücke: ἐκδικειν, ἐκδικησιν ποιειν, vindicare, vindictam facere, Recht verschaffen, Luc. 18, 3. 5. 7. 8. — Die hauptsächlichste Pflicht, das wahrhaft königliche Amt eines Königs, der mit Macht ausgerüstet ist, ist dieses, der Armen, der Elenden, der Hilflosen, welche keine Macht, sich Recht zu verschaffen, in Händen haben, sich anzunehmen. Vor Allem aber tritt dieses bei dem Messias hervor, diesem Könige, welcher, selbst arm (Zach. 9, 9. Luc. 9, 58.), das Elend der Armen am

besten kannte und deshalb eine so innige Zuneigung für dieselben hegte. Wie hier V. 2. 4. 12—14., so wird auch bei Isai. 11, 4. dieses als Hauptzug des Charakters und Amtes des Messias angegeben: „Er wird in Gerechtigkeit Recht schaffen den Armen, und in Billigkeit Urtheil fällen für die Elenden des Landes;" wiederum: „den Armen das Evangelium zu verkünden, hat er mich gesandt" u.s.w. Isai. 61, 1 ff. Der Heiland gibt eben diesen Umstand, daß den Armen, die zu Tausenden bis in die Wüste stets ihm folgten, das Evangelium verkündet wird, als Kennzeichen an, daß er es sei, der da kommen solle — der Messias, Matth. 11, 5. vgl. Luc. 4, 17—21. Der Armen und Verlassenen nimmt er stets mit großer Vorliebe sich an, Matth. 9, 36; 11, 28; sie, sammt den Sanftmüthigen und Trauernden, preiset er selig vor allen anderen, Matth. 5, 3—5. Luc. 6, 20. Das Volk Gottes im ersten Hemistich unsers Verses wird im zweiten durch: deine Armen erklärt; das Volk Gottes κατ' ἐξοχὴν sind also die Armen („deine Armen" — cum emphasi: welche keinen andern Beschützer haben, als dich, und welche du als die Deinigen so zärtlich liebest), diese, welche nicht auf die vergänglichen Güter, sondern auf den lebendigen Gott vertrauen, deren alleiniger Schatz Gott ist, und die kein anderes Gut besitzen, als die Religion; die ihre Armuth mit Geduld und Ergebung tragen (arm — עָנָו und עָנִי — leidend, hilflos, mit dem Nebenbegriff: in Demuth, Sanftmuth, Ergebenheit duldend, wie Matth. 5, 3. verglichen mit V. 4.); den Reichen dagegen wird Wehe zugerufen, Luc. 6, 24. 25. Vgl. oben Ps. 21, 27. die Erklärung.

V. 3. „Es werden tragen die Berge Frieden dem Volke,
Und die Hügel, mit Gerechtigkeit."

Tragen נָשָׂא = hervorbringen, vgl. Ezech. 17, 8. 23. Joel 2, 22. Agg. 2, 20. Die Berge und Hügel werden Frieden hervorbringen, sammt Gerechtigkeit: ein nicht ungewöhnlicher Tropus in der h. Schrift, daß Bergen und Hügeln, der Erde überhaupt, die Hervorbringung dessen zugeschrieben wird, was überall, im ganzen Lande, in großer, herrlicher Fülle vorhanden sein wird; als wenn der Psalmist sagte: so fruchtbar die Berge und Hügel an Bäumen und heilsamen Kräutern sind, in so reicher Fülle wird Friede und Gerechtigkeit im Reiche des Messias überall hervorsprossen, wird in reichem Ueberflusse den Menschen zu Theil werden. „Montes et colles dicuntur *ferre pacem*, quia videlicet totum Messiae regnum instar montium, vitibus,

gramine herbisque aut arboribus amoenissimis obsitorum, florebit undique, vel *pacem exhibebit* animarum amoenissimam.“ Geierus. Vgl. Ps. 84, 12: „Die Wahrheit sprosset aus der Erde hervor.“ „In die illa stillabunt montes dulcedinem, et colles fluent lacte,“ Joel 3, 18. Vgl. Isai. 4, 2., wo der Messias genannt wird: „die Frucht des Landes;“ und Isai. 45, 8: „Die Erde öffne sich, und es entsprieße der Heiland; und Gerechtigkeit lasse sie sprossen zugleich.“ — Die Berge und Hügel werden tragen — d. i. von Oben her kommt dem Volke der Friede, die Gerechtigkeit; so wird Ezech. 17, 22 ff. der Messias als ein zartes Reis dargestellt, das gepflanzt wird auf einen hohen Berg, wo es Zweige treiben und Frucht bringen wird. Nach einem andern Bilde ist er der Stein, der vom Berge sich losreißt, und zu einem großen Berge wird und die ganze Erde erfüllet, Dan. 2, 35. 44. 45; ferner Isai. 2, 2—4. ist die Rede von dem Berge des Herrn, der sich erhebt über die Hügel, und viele Völker werden sagen: Kommet, lasset uns hinaufziehen zu dem Berge des Herrn . . . daß er uns lehre seine Wege u. s. f. Auf dem heiligen Berge Gottes ist lauter Friede und Eintracht, und nichts, was schadet, Isai. 11, 6—9; 65, 11. 25. Die Umgegend von Jerusalem, dem Typus der Kirche des neuen Bundes (Ps. 2, 6.), war bergig und hügelig: Montes in circuitu ejus, Ps. 124, 1. 2., wie überhaupt Palästina. — Noch ist die Aehnlichkeit hervorzuheben zwischen Bild und Gegenbild: so wie Berge und Hügel, fern von den Wohnungen der Menschen, in einsamer Stille, in tiefem Frieden ruhen, also wird das messianische Reich ein Reich des Friedens sein; der Friede, der auf den Bergen und Hügeln so lieblich ruhet, wird zu den Menschen in die Thäler herniedersteigen, sich ihnen mittheilen. Ferner: wie aus den Bergen und Hügeln die Flüsse und Bäche entspringen und die Thäler und Ebenen fruchtbar machen, so wird der Messias, das Reich desselben, die Welt, seine Kirche, mit Frieden und Gerechtigkeit erfüllen und sie zu guten Werken, zu Früchten heiliger Tugenden, fruchtbar machen. — Vgl. noch Isai. 40, 9; 42, 11; 52, 7. — Bemerken wir ferner: Auf einem Berge (Sinai) wurde das erste Gesetz gegeben; auf einem Berge verkündete der Heiland, als Gesetzgeber des neuen Bundes, den Hauptinhalt des Evangeliums, Matth. Cap. 5. 6. 7; auf dem Berge der Verklärung ward er vom himmlischen Vater als solcher proclamirt, Matth. 17, 5; auf einem Berge litt er den Tod zur Erlösung der Menschen; auf einem Berge war es, wo er seinen Jüngern den Auftrag

ertheilte, das Evangelium allen Völkern zu verkünden, Matth. 28, 16 ff.; auf einem Berge — dem Oelberge (cf. Oelzweig — Friedenszweig) — gab er seinen Jüngern, und in ihnen der ganzen erlöseten Welt, den Abschiedssegen und fuhr gen Himmel, Luc. 24, 50. 51. Apgsch. 1, 9—12. So brachten die Berge und Hügel den Menschen den Frieden und die Gerechtigkeit. Wie treffend ist sonach das Wort des h. Sängers: „Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi." Ps. 120, 1.

Friede und Gerechtigkeit sind charakteristische Merkmale des messianischen Reiches im alten und neuen Bunde. Den Frieden betreffend, s. oben Nr. 8. Der Friede wird aber nur in und mit der Gerechtigkeit (בִּצְדָקָה — wegen des בְּ vgl. Ps. 44, 13. בְּמִנְחָה cum munere) gegeben, mit der Gerechtigkeit Gottes, qua nos justos facit, und der wir darnach, durch seine Gnade unterstützt, eifrig nachstreben müssen durch die stete Richtung unsers Geistes nach ihm hin, durch treue Erfüllung seines h. Willens, seiner h. Gebote, um hierdurch, durch die thätige Aneignung seiner durch die h. Sacramente uns eingegossenen Gerechtigkeit, ihm ähnlich und wohlgefällig zu werden. Vgl. Dan. 9, 24. Isai. 53, 11; 45, 8; 40, 4. Matth. 5, 6. 20; 6, 33. Röm. 14, 17. Phil. 3, 9. Tit. 2, 12. Eph. 4, 24. Apok. 19, 8. Diese Gerechtigkeit im N. T. ist nicht eine bloß äußere, sondern eine wahrhaft innere, eine solche, wornach wir, abgewaschen von unsern Sünden durch das Blut des Lammes, wahrhaft gerecht vor Gott erscheinen und sind, vgl. Eph. 5, 25—27. Apok. 1, 5. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 7. — „Volk" — עַם — zunächst das Volk Israel, Matth. 1, 21. coll. 15, 24., dann überhaupt das ganze aus allen Völkern der Erde zum messianischen Reiche zusammengebrachte Volk Gottes. So sind die Christen „das heilige Volk, das Volk des Eigenthums Gottes," I. Petr. 2, 9., gereiniget durch Christus zu einem ihm angehörenden Volke, Tit. 2, 14; die Seligen im Himmel sind Gottes Volk, Apok. 21, 3.

V. 4. „Er wird Recht schaffen den Armen des Volkes,
und retten die Kinder des Armen,
Und wird zermalmen den Gewaltthätigen."

Richten שְׁפֹּט, synonym mit dem Zeitwort דִּין V. 2; in dem: er wird retten — יוֹשִׁיעַ (hier mit לְ construirt, vgl. dazu Matth. 21, 9: ὡσαννα τῳ υἱῳ Δαυϊδ; vgl. Isai. 53, 11.), ist ersteres: er wird richten, erklärt. — Die Armen des Volkes — עֲנִיֵּי־עָם — und

Kinder des Armen — בְּנֵי אֶבְיוֹן — stehen synonym=parallel; Kinder des Armen = die Armen. Das Wort Söhne, Kinder (בָּנִים) steht oft pleonastisch, vgl. Söhne der Reichen = Reiche, Söhne der Menschen = Menschen, s. Ekkle. 10, 17. Ps. 17, 46; 35, 8; 44, 3. So wie nun der Messias einerseits der Armen rettend sich annimmt, ihr Sachwalter und besonderer Freund ist, so wird er andrerseits deren Dränger, Bedrücker, zermalmen, wird im strengsten Sinne des Wortes sie richten, vgl. Ezech. 34, 15—17. So zermalmte der Heiland mit strafender Rede die Pharisäer und Schriftgelehrten, daß sie die Häuser der Wittwen verprasseten (apposite zu unserm Vers) und zum Scheine lange Gebete hielten, und drohet ihnen mit einem überschweren Gerichte; hält ihnen vor, daß sie die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vernachlässigten; daß ihre Becher und Schüsseln von innen voll Raub und Unreinigkeit seien, Matth. 23, 14. 23. 25. So richtete er dieselben, welche den geheilten Blindgebornen aus der Synagoge gestoßen, Joh. 9, 22. 35—41; so nahm er der zu ihm geführten angeklagten Ehebrecherin gegen die Ankläger (Joh. 8, 1 ff.), der Sünderin (Luc. 7, 36—40.), der Zöllner und Sünder, mit denen umzugehen er liebte, gegen die Pharisäer sich an, Matth. 9, 9—13; vgl. 21, 15. 16. und besonders noch das Endurtheil gegen die Hartherzigen Matth. 25, 41—45.

Statt: er wird zermalmen den Gewaltthätigen, den Bedrücker der Armen — וִידַכֵּא עוֹשֵׁק —, hat die Vulgata *humiliabit calumniatorem*, nach der LXX.: ταπεινωσει συκοφαντην. — Die Erklärung Mancher, welche unter dem Bedrücker auch den Teufel verstehen, dessen Kopf der Heiland zertreten (Genes. 3, 15. coll. I. Cor. 15, 24. Col. 2, 15. Matth. 12, 29. I. Joh. 3, 8.) und die armen, in der Gefangenschaft des Teufels seufzenden Menschen retten werde, scheint der Stelle Gewalt anzuthun, wäre eine unstatthafte Amplificirung derselben.

Die folgenden Verse 5 – 11. gehen näher die Person des Messias und dessen glückliches, weit ausgebreitetes Reich an.

V. 5. „Sie werden dich fürchten, so lange die Sonne scheint,
Und der Mond; von Geschlecht zu Geschlecht.“

Sie — die Armen, von denen vorher die Rede war; dann überhaupt die Menschen, die Völker, die zu deinem Reiche gehören, der

Wohlthaten und Segnungen desselben theilhaft werden; vgl. V. 11. 15. 17. Sie werden dich fürchten — יִירָאוּךָ — dich: eine Apostrophe, in freudigem Jubel des Psalmisten, an den Messias, den so wohlthätig wirkenden König, gerichtet (2—4.). — Fürchten (יָרֵא) — nicht sklavisch (vgl. Röm. 8, 15.), sondern fromm, religiös, mit heiliger Scheu und demüthiger Ehrfurcht verehren (revereri); wie denn der Geringere dem Höheren nur mit einer gewissen Scheu und Ehrfurcht nahet. In unserer Stelle ist zugleich die Dankbarkeit der Menschen, wegen der großen vom Messias ihnen gewordenen Segnungen und Wohlthaten, mit eingeschlossen. Aus der angegebenen Bedeutung des Zeitwortes fürchten ergibt sich zugleich, daß von einem irdischen Könige hier nicht die Rede ist, da dasselbe besonders von dem Gott gebührenden heiligen, religiösen Cultus gebraucht wird (vgl. Prov. 3, 7. Job 1, 1. 9. Ps. 32, 8. Isai. 11, 2. 3. Ekkle. 3, 14.); und ebendeswegen ist auch die Gottheit des Messias aus diesem Worte nicht mit Unrecht zu erweisen. Vgl. die Zeitworte דָּרַשׁ Isai. 11, 10. und בִּקֵּשׁ Mal. 3, 1. — „So lange die Sonne scheint, und der Mond:“ im Hebräischen: אִם־שֶׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ — *cum sole* (d. i. so lange die Sonne am Himmel stehen und scheinen wird) *et in conspectu lunae* (d. i. so lange der Mond am Himmel sichtbar ist und auf die Erde herabschauet); das Folgende: von Geschlecht zu Geschlecht, ist nur eine Erklärung des Vorigen. Es wird nun in diesem Verse ausgesprochen, daß bis zum Ende der irdischen, sichtbaren Welt — so lange Sonne und Mond scheinen werden — es nicht fehlen werde an Verehrern des Messias; und der einfache Sinn davon ist: daß sein Reich, seine Kirche, bis zum Ende der Welt bestehen bleiben werde (cf. Matth. 28, 20. Joh. 14, 16.). Einer ähnlichen Ausdrucksweise begegnen wir V. 7: „bis der Mond nicht mehr ist“ (ist negativ von dem vorigen); und V. 17: „Sein Name wird dauern in Ewigkeit; so lange die Sonne scheint, wird sprossen sein Name.“ Vgl. Genes. 8, 22. Job 14, 12. So wie der Messias selbst „Vater der Ewigkeit“ heißt (Isai. 9, 6.), so wird auch die Ewigkeit seines Reiches, oder näher: der Fortbestand desselben bis zum Ende der Welt, ständig vorhergesagt, vgl. Isai. 9, 7. II. Kön. 7, 13. 16. Ps. 44, 7; 88, 37. 38. Dan. 2, 34. 44. 45; 7, 13. 14. Mich. 4, 7. 8. Luc. 1, 31—33. (Nach der Consummatio saeculi, nach der Allentscheidung, übergibt der Sohn dem Vater wieder das Reich, 1. Cor. 15, 23—28. coll. Apok. 21, 3.). Es liegt nun auf der Hand, daß einem irdischen Reiche ein Bestand bis zum Ende der sichtbaren Welt nicht geweissagt

werden kann; und noch weniger kann gesagt werden, daß man dem Stifter eines solchen irdischen Reiches bis zum Ende der Welt religiöse Verehrung zollen, ihn fürchten werde. — Die Vulgata gibt unsern Vers: et *permanebit* cum sole et ante lunam, nach der LXX.: και συμπαραμενει τῳ ἡλιῳ και προ της σεληνης. Sicher in Beziehung auf diese Stelle, und namentlich nach dem Text der LXX., sagen die Juden: „Wir haben aus dem Gesetze (dem A. T. überhaupt) gehört, daß der Christus bleibet in Ewigkeit," Joh. 12, 34. Vielleicht auch meinten sie die Stelle Ps. 109, 4: „Du bist Priester in Ewigkeit" u. s. w. Vgl. zu unserm Verse noch die schlagende Parallelstelle Ps. 44, 18: „Ich will gedenken machen deines Namens von Geschlecht zu Geschlecht," und die Erklärung dazu. — In unserm Verse ist die Universalität des messianischen Reiches der Zeit nach ausgesprochen.

V. 6. „Er wird herabkommen, wie der Regen auf die Wiesenschur,
Wie Regengüsse, Befeuchtung des Landes."

Er wird herabkommen, descendet — יֵרֵד Futurum von יָרַד. Also noch ist er nicht da, in der Zukunft erst kommt er; wie denn überhaupt alle Zeitwörter im Psalme in der zukünftigen Zeit stehen, somit eine noch zu erwartende Person und Zeit anzeigen. Vgl. Num. 24, 17. Isai. 7, 14. Agg. 2, 8. Mich. 5, 2. Mal. 3, 1. 2; 4, 2. Zach. 6, 12. 13. Jerem. 23, 5; 33, 14. 15. Ezech. 21, 32; 34, 23. Deut. 18, 15. 18. rc. — Bei dem Zeitworte *descendet* ergibt sich nothwendig die Frage: von woher wird er herabkommen? Herabkommen bedeutet ein Kommen von Oben nach Unten; darnach ist der Messias bei Isai. 4, 2: „der Sproß Jehovah's," der also von Oben her, von Jehovah sprosset und von ihm, vom Himmel herabkommt. Vgl. Isai. 16, 1: „Sendet (ihr Himmel) das Lamm!" und Isai. 45, 8: „Thauet, ihr Himmel, von Oben her, und die Wolken mögen herabregnen den Gerechten!" Der Heiland sagt: „Wenn ihr nun den Sohn des Menschen dahin aufsteigen sehen werdet, wo er früher war?" Joh. 6, 63. Das „wo er früher war" beantwortet er mit den Worten: „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen" (das. 16, 28.); „ich bin vom Himmel herabgekommen" (6, 38.); „ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgekommen ist" (6, 51.). „Nie-

mand ist in den Himmel hinaufgestiegen, als der vom Himmel herabgestiegen ist, der Sohn des Menschen, der im Himmel ist" (3, 13.). „Ich bin von Oben her" (8, 23.). Daher das Symbolum: descendit de coelis; et incarnatus est. „Das Wort war bei Gott," Joh. 1, 2. 3. — יֵרֵד impersonell zu nehmen: es wird herabkommen, wie Einige thun, wobei sie Apgsch. 9, 18. vergleichen, wo aber das Zeitwort im Plural steht, — wäre doch gar zu schwerfällig und möchte sich grammatisch nicht füglich erklären lassen; ohnehin ist ja sonst im Psalm alles personell, vgl. V. 2. 4. 8. 12. 13. 15; vgl. auch II. Kön. 23, 3. 4., dort ist das Zeitwort zu ergänzen, hier das Subject: er, der König, so daß beide Stellen sich gegenseitig erklären. — גֵּז bedeutet überhaupt Schur, sowohl von Schafen (vellus) als von Wiesen; wegen des Parallelismus: Befeuchtung des Landes, ist die gegebene Uebersetzung Wiesenschur der der Vulgata: in vellus (coll. Richt. 6, 36—40.) vorzuziehen, zudem da überhaupt vom Fruchtbarmachen der Vergleich hergenommen ist. Eine geschorne, geschnittene Wiese aber bedarf ganz besonders des Regens, damit neues Gras wieder nachwachsen könne. Ohne befeuchtenden Regen würde sie nichts hervorbringen, versengen, besonders bei der heißen Sonne des Orients. — So war das Menschengeschlecht entblößt von der Gnade des Himmels, und konnte nur von Oben her, durch die Gnade des Erlösers, wieder erquickt, Frucht bringen zum ewigen Leben. Vgl. Joh. 15, 1—6. 16. Tit. 3, 4—7. — Zu unserer Stelle ist nun ganz besonders zu vergleichen II. Kön. 23, 3. 4: „Ein Herrscher über die Menschen, ein gerechter Herrscher in der Furcht Gottes (wird kommen, hervorsprossen); und wie das Licht der Sonne am Morgen aufgeht, am Morgen ohne Gewölk; und wie aus ihrem Schein, aus Regen Gras aufsprosset aus der Erde." (S. oben Nr. 9.). In beiden Stellen wird das stille, milde, segenvolle, erquickende Herabkommen des Messias unter dem Bilde eines fruchtbaren Regens, der im Orient bei einer fast stets sengenden, Anger und Flur austrocknenden Sonne so sehr ersehnt ist, ausgesprochen. Vgl. Osee 6, 3: „Veniet quasi imber nobis temporaneus, et serotinus terrae." Auch in dieser Stelle ist das Zeitwort veniet — יָבוֹא — personell: „Er — Jehovah — wird kommen;" vgl. die vorigen Verse. Von den Wohlthaten eines guten Königs heißt es: „Im fröhlichen Antlitz des Königs ist Leben: und seine Gnade ist wie der Spätregen," Prov. 16, 15. vgl. Job 29, 23. Isai. 55, 10. 11. — Ein Kirchenlied singt:

Und Er kam; mit Ihm kam Segen,
Wie ein milder Frühlingsregen,
Wie des Himmels sanfter Thau
Rings erquicket Feld und Au.

So kam der Heiland mit der Fülle seines himmlischen Segens, seiner sanften, erquickenden, tröstenden, beseligenden Lehre (vgl. „Es triefe zusammen wie Regen meine Lehre, es fließe wie Thau meine Rede, wie Regenschauer auf Gras, wie Regentropfen auf Kraut,“ Deut. 32, 2.), mit der Fülle seiner Gnaden, aus deren Fülle wir Alle empfangen haben Gnade um Gnade (Joh. 1, 16.), vom Himmel auf die Erde herab, labend und erquickend durch sich selbst, und durch die Gnade des gesendeten h. Geistes, die nach Wahrheit, Gnade und Erlösung seufzende Menschheit. Er selbst sagt: „Kommet Alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken,“ Matth. 11, 28. „Wen da dürstet, der komme zu mir, und trinke,“ Joh. 7, 37. coll. 4, 13. 14. Auch der h. Geist wird unter demselben erquickenden Bilde verheißen: „Ich will Wasser gießen auf das Durstige, und Ströme auf das Trockene: ich will meinen Geist über deinen Saamen gießen, und meinen Segen über dein Geschlecht.“ Isai. 44, 3.

Anm. Nach mehreren h. Vätern ist in unserer Stelle auch angedeutet, daß der Messias vom Himmel in den Schooß der allerseligen Jungfrau Maria herabkommen werde, ohne deren Jungfräulichkeit zu verletzen (Luc. 1, 35.), so wie der Regen die Erde befruchtet. Indessen sieht man leicht, daß dieser Sinn nicht der ursprüngliche der Stelle ist, daß er zunächst in den Worten nicht liegt. Jenes ist übrigens deutlich geweissagt Isai. 7, 14. Dan. 2, 34. 45.

Im folgenden Verse wird, mit Festhaltung des vorigen Bildes, die Frucht des segenvollen Herabkommens des Messias geschildert.

V. 7. „Sprießen wird in seinen Tagen der Gerechte,
Und Fülle des Friedens, bis der Mond nicht mehr ist.“

„In seinen Tagen“ — zur Zeit des Messias, und überhaupt seines Reiches, vgl. Jerem. 23, 5. 6; 33, 14. 15. Diese Zeit und dieses Reich dauert, bis der Mond nicht mehr ist (עַד־בְּלִי יָרֵחַ), also bis zum Ende der irdischen sichtbaren Welt, s. V. 5. Die Tage von der ersten Erscheinung des Messias bis zu seiner Wiederkunft sind κατ᾽ ἐξοχην „seine Tage,“ die nur enden mit dem Weltende, vgl.

Matth. 5, 18; 24, 29. 35. II. Petr. 3, 10. 12. Job 14, 12. Ps. 101, 26. 27. Der Gerechte — צַדִּיק — collektivisch: die Gerechten. Der Chaldäer umschreibt: Multiplicabuntur in diebus ejus justi. Das Zeitwort יִפְרַח ist cum emphasi zu nehmen: herrlich, lieblich, schön und in entzückender Fülle hervorsprießen, erblühen, wie nach fruchtbarem Regen die Blumen und Kräuter in herrlicher, entzückender Fülle und Frische blühen und sprießen. Vgl. Isai. 35, 1. 2. Prov. 11, 28. Ps. 1, 3; 91, 13. 14. Alles, was der Messias gethan, gelehrt, besonders aber was er gelitten und angeordnet hat, um die Verdienste seines Leidens, die Fülle seiner uns erworbenen Gnaden uns zuzuwenden, ist wie ein fruchtbarer Acker, aus welchem die wahrhaft innerlich und wesentlich Gerechtfertigten und Geheiligten emporsprießen und in Tugenden blühen, Gott zum angenehmen Geruch, Eph. 5, 2. II. Cor. 2, 14. Phil. 4, 18. Aehnlich heißt es von dem neuen Jerusalem, der Kirche Christi, worüber die Herrlichkeit des Herrn aufgegangen: „dein Volk — lauter Gerechte," Isai. 60, 21. Nach Sühnung der Missethat sollte ewige Gerechtigkeit herbeigeführt werden, Dan. 9, 24. Isai. 53, 11. vgl. Jerem. 31, 34. Im N. T. heißen die Christen, die durch Christum Geheiligten (Hebr. 2, 11.), κατ' ἐξοχὴν „Heilige," Röm. 1, 7. Eph. 5, 3. u. s. w., weil sie geheiliget, gereiniget sind und in Heiligkeit und Gerechtigkeit leben sollen, cf. I. Cor. 6, 11. Eph. 5, 25—27; 4, 22—24. I. Petr. 2, 9. Tit. 2, 11—14; 3, 3—7. Hebr. 9, 14; 12, 22—24. Die Gerechten sind die wahren, lebendigen Mitglieder des Reiches Jesu Christi, die auf ewig sein sind und bleiben (Joh. 10, 28. 29.), sind der Weizen, der in die himmlische Scheuer gesammelt wird, im Gegensatze zu der Spreu, die verbrannt wird, Matth. 3, 12. — In den Zeiten vor Christus konnten die Menschen der wahren, inneren, realen Gerechtigkeit nicht theilhaft werden, eben weil für die Sünde noch nicht genug gethan und die Mittel zur Erlangung dieser Gerechtigkeit noch nicht verdient waren, cf. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 1. 2. In Christi Zeiten, „in seinen Tagen" aber ist der Quell der Gerechtigkeit geöffnet und sprudelt fort bis zu der Zeiten Ende; denn die ganze Zeit, von Christus an bis zum Ende der Welt, ist eben die Zeit Christi, da er mit dem h. Geiste bis dahin bei uns bleibt, Matth. 28, 20. Joh. 14, 16; und nie wird es der Kirche, dem neuen Reiche Gottes, an wahrhaft Gerechten fehlen. — Die Gerechten aber haben eben als solche die Fülle des Friedens (רֹב שָׁלוֹם): et in terra *pax* hominibus *bonae voluntatis*, Luc. 2, 14; den Frieden Gottes, der allen Begriff übersteigt, Phil. 4, 7., der nicht in geringem, sondern

in reichem, überschwänglichem Maaße, eben weil er von Christus kommt, in welchem alle Fülle wohnt, gegeben wird (vgl. *Pax multa* diligentibus legem tuam, Ps. 118.). Daß der Frieden die Folge der Gerechtigkeit sei, sagt ausdrücklich der Apostel: „Da wir nun gerechtfertiget sind durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus," Röm. 5, 1. cf. Col. 1, 19. 20. Gerechtigkeit und Frieden gehören zusammen und bilden den schönsten Bund, wie die Schrift so schön sagt: justitia et pax osculatae sunt, Ps. 74, 11. — Vgl. noch Isai. 45, 8., wo nach den Worten: Thauet, ihr Himmel, von Oben her, und die Wolken mögen herabregnen den Gerechten — gleich folgt: „und die Gerechtigkeit entsprieße zugleich," eben wie die Folge in unsern Versen 6. und 7., wo nach dem Herabkommen des Messias (V. 6.) die Gerechtigkeit, der Gerechte entsprießet (V. 7.). — Gerechtigkeit und Fülle des Friedens bringt der Messias, da er selbst κατ' ἐξοχην der Gerechte und der Fürst des Friedens, ja der Friede selbst ist, Isai. 9, 6. Mich. 5, 5. cf. Isai. 2, 4. Zach. 9, 9. 10. Vgl. noch oben V. 3. Bei seiner Ankunft ruhete das ganze römische Reich in tiefstem Frieden; Augustus hatte den Janustempel geschlossen.

Anm. Die Vulgata gibt: orietur in diebus ejus *justitia;* die LXX. nach dem Hebräischen: Βλαστησει ... δικαιος.

V. 8. „Und er wird herrschen vom Meere bis zum Meere,
Und vom Flusse, bis an die Enden der Erde."

„Er wird herrschen" (יֵרְדְּ von רָדָה vgl. Num. 24, 19.) d. i. sein Reich, seine Herrschaft wird sich erstrecken ... In ähnlicher Weise, wie die Grenzen des dem Volke Israel zugetheilten Landes angegeben werden, werden auch die des Reiches des Messias in unserm Verse dargestellt; wie denn die prophetischen Darstellungen von den nächsten Umgebungen immer ausgehen, so daß das Land Israel als Typus des messianischen Reiches erscheint, so wie Sion, Jerusalem, als Typus der Kirche Christi, vgl. Ps. 2, 6. die Erklärung. Von ersterem heißt es: „Ich will deine Grenzen setzen vom Schilfmeer (dem rothen) bis zum Philistermeere (dem mittelländischen), und von der Wüste bis an den Euphrat," Exod. 23, 31; ferner Deut. 11, 24: „Von der Wüste bis zum Libanon, vom Euphratstrom bis zum hinteren Meere." Vgl. Jos. 1, 3. 4. Diese ursprünglichen Grenzen waren unter Salomo am weitesten ausgedehnt, vgl. III. Kön. 4, 21. 24. II. Chron.

9, 26. Auch unter den Assamonäern hatte das Reich Juda eine große Ausdehnung, wie Josephus sagt: Per haec tempora jam et Syrorum et Idumaeorum et Phoenicum urbes tenebant Judaei, ad mare Stratonis turrim, Apolloniam, Joppen, Jamniam, Azotum, Gazam, Anthedona, Raphiam, Rhinocoruram; in mediterraneis per Idumaeam regionem Adora et Marisam, totamque Samariam et montes Carmelum ac Itabyrium. Ad haec Scythopolim, Gadara, Gaulonitidem, Seleuciam, Gabala; et Moabiticas urbes Esebonem, Medabam, Lembam, Oronas, Telithonem, Zaram, Aulonem Cilicium, Pellam ... Possidebant et alia Syriae non obscura oppida, quae imperio suo noviter adjecerant.“ Joseph. L. 13. cap. 23. (Coccejus). — Daß nun aber unsere Stelle des Psalmisten nicht etwa von dem Reiche Israel unter Salomo, sondern von dem messianischen Reiche rede, ergibt sich aus der späteren messianischen Stelle Zach. 9, 9. 10., wo in dem V. 10. die Worte unsers Verses genau wiederholt, von diesem späteren Propheten messianisch verstanden und erklärt werden. Daß aber in unserer Stelle und der erklärenden bei Zacharias die engen Grenzen des Landes Israel, von wo übrigens das Reich des Messias begann, da er zuerst zu diesem Volke und Lande gesandt war (vgl. Mich. 5, 2. Matth. 1, 21; 15, 24. coll. 10, 5. 6. Apgsch. 13, 46. vgl. oben §. 3.), nicht auch die Grenzen des messianischen Reiches überhaupt sein sollten, so daß es nur in diese eingeschlossen wäre, ergibt sich aus dem Schlusse: „bis an die Enden der Erde“ — עַד־אַפְסֵי־אָרֶץ —, welche Worte, namentlich in Verbindung mit den folgenden Versen 9—11., die unbegrenzte Ausdehnung desselben aussprechen; vgl. Ps. 2, 8. die Erkl.; Ps. 21, 28. Mich. 5, 4. Zach. 9, 10. Der bei אֶרֶץ fehlende Artikel zeigt, daß nicht ein bestimmtes Land, sondern die ganze Erde gemeint sei, vgl. dagegen Isai. 4, 2: פְּרִי הָאָרֶץ die Frucht des Landes (Israel). Auch R. Abenesra und R. David nehmen das messianische Reich als ein die ganze Welt umfassendes. — Der Heiland nun, wo er in Israels Lande sein Werk vollendet hatte und zum Himmel zurückkehren wollte, gibt seinen Aposteln den Auftrag, in die ganze Welt (εἰς τον κοσμον ἁπαντα — in mundum universum) mit der Predigt des Evangeliums zu gehen, Marc. 16, 15. cf. Matth. 24, 14; 28, 19. Col. 1, 23. Röm. 1, 5; 10, 18; er sagt ihnen: „ihr werdet mir Zeugen sein in Jerusalem, und in ganz Judäa, und Samaria (zunächst, und dann) bis an die äußersten Grenzen der Erde“ (ἑως ἐσχατου της γης — usque ad ultimum terrae — zunächst: ad ultimum

Occidentem, wohin zuerst Christi Evangelium verkündet wurde, wie aus der Apostelgeschichte ersichtlich, und vgl. Nr. 2. ad Genes. 9, 26. 27.), Apgsch. 1, 8. coll. Isai. 66, 19., — was genau mit unserer Stelle übereinstimmt und als authentische Erklärung derselben zu betrachten ist. Das **Herrschen** hat seine Erklärung in den Worten Jesu: „**Mir ist alle Gewalt** gegeben im Himmel und auf Erden," Matth. 28, 18. Nach seinem Tode, nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt, wo seine Verherrlichung und sein Reich und seine Herrschaft begann, ist er zum **Fürsten** gesetzt, Apgsch. 5, 31; nun muß er **herrschen** über Todte und Lebendige, bis Gott alle seine Feinde unter seine Füße gelegt hat, Röm. 14, 9. I. Cor. 15, 25; er herrschet als **König** in seinem Reiche, Joh. 18, 36. 37. Vgl. oben V. 1. Die Geschichte ist die augenfälligste Erklärung der Weissagung des Psalmisten: Christi Reich ist über die ganze Erde, bis an die Enden derselben, verbreitet. — Wie nun oben V. 5. und 7. die Universalität des Reiches Christi der **Zeit** nach ausgesprochen wurde, so wird sie in unserm Vers dem **Raume** nach ausgesprochen, und in den drei folgenden Versen den **Völkern** nach; das Reich Christi ist also universell (katholisch): καϑ' ὁλον χρονον, καϑ' ὁλον τοπον, καϑ' ὁλους ἀνϑρωπους (παντα ἐϑνη). Vgl. oben §. 2. und §. 4. b. und die Erklärung zu Nr. 3. ad Genes. 12, 3. ꝛc.

V. 9. „Vor ihm werden sich niederbeugen die Wüstenbewohner,
Und seine Feinde werden den Staub lecken.

V. 10. Die Könige von Tarsis und die Inseln werden Opfergeschenk bringen,
Die Könige von Arabien und Saba werden Gaben opfern.

V. 11. Und es werden ihn anbeten alle Könige,
Alle Heidenvölker werden ihm dienen."

V. 9. **Vor ihm** — zu seiner Huldigung — **werden sich niederbeugen** — zur Erde sich beugen in demüthiger Verehrung — יִכְרְעוּ, welches Zeitwort häufig mit **Knie** und dem Zeitwort הִשְׁתַּחֲוָה, wie hier V. 11., verbunden vorkommt, vgl. Ps. 21, 30; 94, 6. Isai. 45, 24. II. Chron. 29, 29; 7, 3. coll. Eph. 3, 14. In allen diesen Stellen ist von einem Niederbeugen vor Gott die Rede, zum Zeichen der **religiösen** Anbetung; ebendiese göttliche Ehre wird hier dem

Messias geweissagt, woraus wiederum dessen Gottheit hervorgeht, vgl. Phil. 2, 10. — Die Wüstenbewohner צִיִּים (von צִי Wüste), entfernte, rohe, wilde Völker, barbari, vgl. Ps. 73, 14; Vulgata: Aethiopes. Von wilden Thieren kommt צִיִּים vor Isai. 13, 21; 23, 13; 34, 14. Jerem. 50, 39. — Den Staub lecken — aus Gehorsam und Unterwürfigkeit den Boden küssen, erklärend zu dem: sich niederbeugen, vgl. Isai. 49, 23. Mich. 7, 17. Bei den Japanesen, Sinesen und Moscoviten eine gewöhnliche, die tiefste Unterwürfigkeit anzeigende Verehrungsweise gegen Könige und Herren — fronte humum ferire (Geier); ebenso bei den Persern. „Procumbentes humi, quem paulo post in vinculis habituri erant, sustinuere venerari.“ Curt. L. 8. „Continuo equis delapsi (ut est mos Persarum) humi prostratis corporibus Darium regem salutaverunt.“ Valer. Max. L. 7. c. 3. (Calmet). — Seine Feinde — die früher als götzendienende Völker seine Feinde waren, werden nach ihrer Bekehrung ihre tiefste Unterwürfigkeit ihm beweisen. Die Geschichte gibt die Bestätigung dieser Weissagung. Die wilden heidnischen Völker zeigten sich überall besonders gelehrig, die christliche Religion anzunehmen, sobald ihnen über den schrecklichen Zustand, in dem sie bisher lebten, und über die Herrlichkeit des Christenthums die Augen geöffnet waren.

V. 10. Tarsis — תַּרְשִׁישׁ — Tartessus, Stadt und Gegend in Spanien, der berühmteste Handelsplatz der Phönizier im Westen, vgl. Genes. 10, 4. 5. II. Chron. 9, 21; 20, 36. 37. Ezech. 38, 13; 27, 12. 25. Jerem. 10, 9. Isai. 23, 1. 6. 10. Jonas 1, 3; 4, 2. Parallel damit steht אִיִּים — die Inseln, die westlich gelegenen Inseln und Küstenländer (Griechenland, Italien 2c.), welche durch die phönizische Schifffahrt den Juden bekannt waren — mit dem Nebenbegriff: ferne, große, reiche Länder; vgl. Isai. 11, 11; 42, 4. 10; 49, 1; 60, 9; 66, 19. Vgl. V. 8. — Arabien und Saba, im Hebräischen שְׁבָא וּסְבָא. — שְׁבָא Sabäa, Gegend und Volk des glücklichen Arabiens, reich an Weihrauch, Specereien, Gold und Edelsteinen, III. Kön. 10, 1 ff. Isai. 60, 6; es steht für Arabien überhaupt, vgl. Job 1, 15. — סְבָא ein von Cusch abstammendes Land und Volk (Genes. 10, 7.), nach Josephus Arch. 2, 10. §. 2. wahrscheinlich Meroë, eine rings von Nilarmen umschlossene Provinz Aethiopiens. Wie Tarsis und „die Inseln“ die entferntesten Westländer bezeichnen, so Arabien und Saba die fernen Süd- und Ostländer. — Opfergeschenk — מִנְחָה, vgl. Ps. 44, 13. die Erklärung. — אֶשְׁכָּר

Gabe, Geschenk, synonym mit dem vorigen, nur noch Ezech. 27, 15. — Durch das **Niederbeugen** (V. 9.) und das **Darbringen von Geschenken** (V. 10.) werden die Völker dem Könige, dem Messias, ihre Verehrung, Huldigung, Ergebenheit beweisen; beides gehörte dazu nach orientalischer Sitte, und liegt in der Natur der Sache.

V. 11. **Anbeten und dienen** — יִשְׁתַּחֲווּ (Ps. 44, 12. die Erklärung) und יַעַבְדוּהוּ, beides im **religiösen** Sinne, wie es Gott allein zukommt, Ps. 2, 11; 28, 2; 137, 2. Deut. 6, 13; 10, 20. coll. Matth. 4, 10. In diesen beiden Worten ist folglich wiederum ein Beweis für die Gottheit des Königs-Messias enthalten. — So wie nun in den Versen 9. 10. zuerst individualisirend mehrere einzelne, weit entfernte, theils sehr wilde und uncultivirte Völker, theils reiche und mächtige Könige genannt werden, die dem Messias ihre Verehrung und Huldigung durch Niederbeugen und Geschenke bezeigen werden: so wird steigernd in V. 11. von **allen Königen**, von **allen Heidenvölkern** die Anbetung und der Dienst dem König-Messias als Gottmenschen geweissagt. **Alle Völker** — כָּל־גּוֹיִם — betreffend vgl. Ezech. 17, 23. Matth. 13, 31. 32. und oben §. 4. b. Aus heidnischen Völkern bestand, mit Ausschluß des kleinen jüdischen Landes, die ganze Welt vor Christi Ankunft, vgl. Isai. 49, 1—6; daher denn die Heidenvölker so häufig in den messianischen Weissagungen genannt werden, als denen der Messias Licht und Heil bringen werde, und die ihm hinwieder dienen werden. Diese Allgemeinheit der Anbetung, des Dienstes von allen Völkern, von allen Königen, überhaupt von allen Menschen, ist mehr imperativisch zu nehmen: sie **sollen** ihn anbeten, ihm dienen, wie Phil. 2, 10. 11. Dan. 7, 14., und zwar weil Jehovah dem Messias alle Völker der Erde ohne Ausnahme und Einschränkung geschenkt hat, Ps. 2, 8., und da Gott will, daß **alle** Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, und Christus für Alle gestorben ist (I. Tim. 2, 4. II. Cor. 5, 15.), und allen Völkern das Evangelium verkündet werden sollte, **ihnen zum Zeugniß**, Matth. 28, 19; 24, 14. Marc. 16, 15. Wenn nun Alle es nicht annehmen und dem Messias, ihrem von Gott ihnen gegebenen Herrn und Gott und Erlöser, die ihm so rechtmäßig gebührende Huldigung nicht darbringen, so sind sie nicht zu entschuldigen, noch weniger, als sie früher den Götzen dienten (Röm. 1, 20.), da die Verkündigung des Evangeliums allenthalben geschehen ist. — Die **Erstlinge** nun dieser Könige und Völker waren die Weisen aus dem Morgenlande, die dem neugebornen Könige der Juden (cf. Num. 24, 17. Tob. 14, 9.

Mich. 5, 1.) ihre Geschenke darbrachten und ihn anbeteten, Matth. 2. Tirinus sagt: „Id *coeperunt* facere Magi.“ Es sollen und werden aber deswegen die Völker und namentlich auch die Könige dem Messias diese anbetende Huldigung darbringen, weil die Völker als Eigenthum ihm gehören, weil sie vom Vater ihm geschenkt sind und er durch seinen Erlösungstod sich dieselben erworben hat, Ps. 2, 8. Apgsch. 20, 28; weil ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, Matth. 28, 18. Dan. 7, 13. 14; weil er ist „der Fürst der Könige der Erde, der König der Könige, der Herr der Herrscher,“ Apok. 1, 5; 17, 14; 19, 16; weil er Gott ist, gebenedeiet in Ewigkeit, Röm. 9, 5., dem auch in der hypostatischen Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit, dem Lamme, dieselbe Anbetung gebührt, wie dem Vater, Phil. 2, 10. Apok. 5, 12. 13. — Die Ermahnung an die Könige der Erde, dem Sohne zu huldigen (Ps. 2, 10—12.), wird in unsern Versen als einst in Wirklichkeit sich erfüllend dargestellt; und für die Erfüllung legt die Geschichte Zeugniß ab, da von der Zeit der Gründung des Christenthums an und fort und fort im Laufe der Zeiten so viele mächtige Völker und Könige auf der ganzen Erde den gekreuzigten Erlöser als ihren Herrn und König anerkannten und anerkennen und ihre anbetende Huldigung und Geschenke ihm darbrachten und darbringen. Vgl. noch Genes. 49, 10. Schön ist die Bemerkung von Geierus: „Memorabile autem, Messiae huic parere *reges*, qui alias parent nemini (cf. Ps. 109, 1. die Erklärung), sed adorantur ab aliis; item parere eidem *gentes*, quae tamen proprios suos, quibus pareant, reges jam habent.“ Vgl. noch die Erklärung zu Isai. 52, 15. In seiner Erniedrigung war der Messias ein Knecht עֶבֶד, Isai. 42, 1; 49, 3; 52, 13; 53, 11., der Knechtsgestalt angenommen hatte, um darin zu dienen und sein Leben zum Lösegeld für Viele hinzugeben, Phil. 2, 7. Matth. 20, 28; nach seiner Erhöhung und Verherrlichung aber ist er König und Herr, dem nun im Gegentheil gedient wird. — Die Anbetung angehend, die ihm auf Erden schon dargebracht wurde, vgl. außer Matth. 2, 2. 11. noch Luc. 5, 8; 8, 41. Joh. 9, 38. Marc. 1, 40. Matth. 20, 20; 28, 16. 17. Luc. 24, 52.

Von Salomo heißt es nun allerdings, daß er hoch angesehen war bei allen benachbarten Königen, und daß sie, als tributpflichtige, ihm reiche Geschenke brachten, III. Kön. 10, 23—25. Beachten wir aber, daß dieses nur von den nahen, benachbarten Königen geschah, nicht von den so weit entlegenen. Und dann ist Salomo nur ein schwaches

Vorbild von Christus, wie der Heiland, von sich redend, so feierlich und bedeutungsvoll dieses ausspricht: „Siehe, hier ist mehr als Salomo!“ Matth. 12, 42.

In den drei folgenden Versen 12. 13. 14. wird der Grund angegeben, warum dem Messias diese große und allgemeine Verehrung und Huldigung wird dargebracht werden: es ist sein wohlthätiges Wirken für die bisher so gedrückten Armen und Elenden, die vor seiner Ankunft von den Mächtigen so tyrannisch bedrückt, so grausam behandelt, und denen, als rechtlosen Sklaven der Mächtigen, die allgemeinen Menschenrechte so rechtswidrig vorenthalten wurden. Das Christenthum, das die Scheidewand zwischen Juden und Heiden (Eph. 2, 14.), zwischen Völkern und Völkern niedergerissen und sie alle zu Einer großen Familie Gottes, zu Einem Reiche Gottes unter dem Einen Könige und Hirten Christus (Ezech. 37, 22—24; 34, 23. Joh. 10, 16.) vereinigte, die alle derselben Gnaden und Gaben des Einen Erlösers und Mittlers theilhaft werden: es hat auch die Scheidewand zwischen Menschen und Menschen niedergerissen; in ihm sind Alle — Kinder Gottes, Mitbürger der Heiligen; der Unterschied zwischen Sklaven und Freien hört auf: sie sind Alle Eins in Christo (Gal. 3, 28. I. Cor. 12, 13.); im Christenthume hinwieder sind die Mächtigen und Stolzen erniedrigt, die Niedrigen und Demüthigen erhöhet, Luc. 1, 51. 52. Den Armen und Elenden nun zu ihrem Rechte, den Bedrückern gegenüber, zu verhelfen, sie einzusetzen in die ihnen vorenthaltenen allgemeinen, im Christenthume durch viele Motive noch unendlich veredelten, Menschenrechte, das ist eines der Hauptwerke Christi, und deshalb wird ihm die allgemeine Verehrung und Huldigung (verss. praec.) geweissagt.

V. 12. „Denn er wird retten den Armen, der um Hülfe schreiet,
Und den Elenden, und dem kein Helfer ist.

V. 13. Er wird schonen des Geringen und des Armen,
Und die Seelen der Armen wird er erretten.

V. 14. Von Bedrückung und Gewalt wird er ihre Seele erlösen,
Und kostbar ist ihr Blut in seinen Augen.“

V. 12. Retten יַצִּיל vgl. Ps. 21, 21. Der um Hülfe schreiet מְשַׁוֵּעַ, Part. Piel von שָׁוַע, reich, mächtig sein, ferner: gerettet werden, im Piel: um Hülfe rufen (vgl. Luc. 18, 7.). Die Vulgata hat:

a potente, wobei das מ als die Präposition מִן genommen ist; nach dieser Uebersetzung müßte aber das שׁ ein dagesch forte haben und die Verbalform anders sein.

V. 13. Er wird nicht hart mit den Armen verfahren, wird Mitleid mit ihnen haben, vgl. Matth. 9, 35. 36; 11, 28. — Ihre Seelen wird er erretten — יוֹשִׁיעַ — daher sein Name Jesus, Erretter, Matth. 1, 21. coll. Luc. 2, 11. Joh. 4, 42. Der Sohn des Menschen ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren war, Matth. 18, 11; 9, 13. Luc. 19, 10. I. Tim. 1, 15. Dieser sein Name Jesus (יֵשׁוּעַ) ist ebenso wie Messias (מָשִׁיחַ), Christus, im A. T. grundgelegt; vgl. Isai. 12, 3: . . . aus den Quellen des Heiles — הַיְשׁוּעָה = Heilandes; Isai. 45, 8: es entsprieße das Heil — der Heiland — יֶשַׁע; 49, 6: . . . daß du mein Heil seiest — יְשׁוּעָתִי = mein Heiland, Heilbringer; 51, 5: ausgezogen ist mein Heil — mein Heiland — יִשְׁעִי; 35, 4: Gott selbst kommt und erlöset euch — יֹשַׁעֲכֶם; ich will sie erlösen (הוֹשַׁעְתִּים) durch den Herrn ihren Gott (= Immanuel), Osee 1, 7. Wie der Engel Matth. 1, 21. erst den Namen und dann die Erklärung des Namens gibt, so ist auch in den angeführten vier ersten Stellen des A. T. der Name, in den beiden letzten die Erklärung des Namens gegeben.

V. 14. Bedrückung תּוֹךְ, Vulgata: ex usuris, was specieller ist. Gewalt, Gewaltthat חָמָס, Unrecht, Vulgata: iniquitas. — גָּאַל zurückfordern, retten, erlösen, mit dem Nebenbegriffe des Rächens gegen den Bedrücker. Dieses Loskaufen und zugleich Rächen stand nach dem Rechte der Hebräer nur dem nächsten Verwandten zu, daher גֹּאֵל auch geradezu, ohne jene Nebenbedeutungen, Verwandter heißt, Ruth. 3, 12. Der Heiland nun, als unser gemeinschaftlicher Bruder (Ps. 21, 23. die Erklärung), und in Allem (die Sünde und auch deren Folgen, die Unwissenheit, Concupiscens ꝛc., ausgenommen) uns gleich geworden durch das Eingehen in die Menschheit (Hebr. 2, 17.), nimmt aus Mitleid und Erbarmen der in jeder Beziehung armen und elenden Menschen sich an; er ist es, von dem Isaias weissagt: „Und es kommt für Sion der Erlöser (גּוֹאֵל), und für die, welche umkehren von der Missethat in Jakob, spricht Jehovah," Isai. 59, 20; weshalb sie genannt werden: die Erlöseten des Herrn גְּאוּלֵי יְהוָֹה, Isai. 62, 12. Vergeltung und Erlösung bringen wird verbunden Isai. 35, 4. — Kostbar, theuer ist ihr Blut — וְיֵקַר דָּמָם (das Adj. vgl. Ps. 44, 10.); die Vulgata hat: et honorabile *nomen* (LXX. το

ὀνομα) eorum coram illo. Symmachus und Aquila geben nach dem Hebräischen: το αἱμα αὐτων. Vgl. I. Kön. 26, 21; IV. Kön. 1, 14. Der Sinn ist: er wird sie schützen und bewahren, daß ihr Blut, das in seinen Augen so großen Werth hat, von den Unterdrückern, den Böswilligen, nicht vergossen werde, daß ihr Leben ungefährdet bleibe; oder im Falle dieses geschehen, dann wird er dieselben rächen und die Leidenden für das unschuldig vergossene Blut ewig belohnen, vgl. Ps. 115, 15. Matth. 23, 35. Apok. 6, 9. 10; 7, 14 ff. — Zu diesen 3 Versen vgl. oben V. 2. 4.

Außer dem oben Gesagten, daß in unsern 3 Versen durch das כִּי denn (V. 12.) der Grund angegeben werde, warum die Könige und Völker dem Messias huldigen und dienen werden, wird noch darin ausgedrückt, durch welche Mittel, auf welche Weise Christus zu diesem seinem großen, ausgebreiteten Reiche gelangen werde. Er wird als *Salvator* dasselbe erlangen: nicht durch Waffengewalt, sondern durch Liebe zu den Armen, durch Schonung der Bedrängten. Ganz ähnlich Isai. 9, 7. Zach. 9, 10., wo die Vermehrung der Herrschaft und der Friede Hand in Hand gehen. Vgl. Coccejus, Hengstenberg. Hauptsächlich sind es die Armen und Krüppel und Lahmen und Blinden, und die Obdach- und Heimathlosen, die in Masse zu seinem Reiche geladen sind und der Einladung Folge leisteten, Luc. 14, 21. 23; dann auch die Sünder, Matth. 9, 10 ff. Die Heerde Christi ist eine pusillus grex — eine grex pusillorum —, welcher der Vater nach seinem Wohlgefallen das Reich geben will, Luc. 12, 32. Die nun arm sind, die um des Himmelreiches willen Verfolgung leiden, werden an erster und letzter Stelle selig gepriesen und beiden derselbe Lohn: das Himmelreich, verheißen, Matth. 5, 3. 10—12; ihre Leiden, gesehen von ihrem Heilande, werden für die Ewigkeit ihnen zum Heile gereichen, Jak. 1, 12. Röm. 8, 17. 18. 35 ff. — Man bemerke in obigen Versen noch die Steigerung: er wird sie erretten, von Gewalt erlösen, und ihr Blut ist kostbar in seinen Augen.

Was nun vom Messias vorhergesagt wird, was er in Beziehung auf die Armen und Bedrängten jeder Art thun werde und was er dem Evangelium zufolge auch wirklich that, dasselbe gilt fort und fort in seiner Kirche, in welcher er immer bleibt und welche nach Christi Geist und Vorbild so recht als Mutter, als Trösterin, als Erquickerin und Beschützerin der Armen in geistiger und leiblicher Beziehung sich immer erwiesen hat und erweiset in allen ihren echten, dem Heilande

wahrhaft nachfolgenden geistlichen Hirten und Seelsorgern. Daher denn so viele wohlthätige Anstalten zum Segen, zur Linderung der leidenden und bedrängten Menschheit, welche, vordem unbekannt, durch die Liebe der katholischen Kirche zu den Armen und Leidenden, um der Liebe Christi willen, dessen besonders werthgeschätzte Brüder sie sind (Matth. 25, 40.), gestiftet wurden und noch gestiftet werden. Vgl. die Erklärung zu Ps. 21, 23., wornach, was die Kirche thut in Christi Namen und nach ihm, ebensoviel gilt, als ob er selbst es thut.

Von Salomo können die Verse 2. 4. 12—14. nicht verstanden werden, da seine Herrschaft als eine überharte, bedrückende, als ein schweres Joch dargestellt wird, III. Kön. 12, 4—14. Vgl. I. Kön. 8, 9—18.

V. 15. „Und er wird leben; und man wird ihm geben von dem Golde Arabiens,
Und beten für ihn immerdar,
Den ganzen Tag wird man ihn preisen."

Dieser Vers hat eine zweifache Uebersetzung und Auslegung erfahren: eine in Beziehung auf den Messias, und eine in Beziehung auf den pauper und egenus der vorigen drei Verse. Nach Vorgang der LXX. und Vulgata und vieler anderer Uebersetzungen, welche durchweg den Messias als Subject dieses Verses nehmen, und besonders aus dem Grunde, weil in allen früheren Versen der König-Messias als Subject erscheint; weil ferner in V. 13. und 14. der Singular: der Arme (V. 12. und erstes Hemistich V. 13.) alsbald in den Plural übergeht und dieser dann *bleibt*; weil ferner auch nach V. 4., wo von dem ähnlichen wohlthätigen Wirken des Messias für die Armen die Rede war, in V. 5. von dem Lohne des Messias für solch humanes, menschenfreundliches Wirken die Rede ist: man wird dich fürchten, verehren u. s. f., wornach in V. 15. nach eben solchem Wirken (12—14.) ein Gleiches zu erwarten ist: aus diesen Gründen können wir in unserm Verse nur den Messias als Gegenstand annehmen.

„Er wird leben" יְחִי — nämlich der Messias. Leben mit dem Nebenbegriff: ewig und glücklich; der Lohn für sein segenvolles, menschenfreundliches Wirken wird ein ewiges und glückseliges Leben sein; ein ewiges Leben — ein Sein ohne Ende, und zwar ein überaus glückseliges.

Ein Leben, ein ewiges und ein glückliches, sind Grundbedingungen der Seligkeit. Auch bei Isai. 53, 10. wird dem Messias ein gleicher Lohn verheißen: „Wenn aber seine Seele das Schuldopfer gesetzt hat, wird er Saamen sehen, lange leben." Vgl. auch Ps. 21, 23., wo implicite dasselbe zu verstehen. In der Apok. 1, 17. 18. spricht der Herr in derselben Folge: „Ich bin der Erste, und der Letzte, und der Lebendige. Ich war todt, und siehe, ich lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit." Vgl. Röm. 6, 9. 10. Hebr. 13, 8; 7, 3. 24. 25. Der Heiland ist das Leben κατ᾽ ἐξοχην, Joh. 14, 6; 11, 25; 1, 4; 5, 6. (Als schwacher Vergleich nur kann hier gelten die Begrüßungsformel: Vivat Rex! I. Kön. 10, 24. coll. III. Kön. 1, 31. 39. Vivat Dominus meus David in aeternum!)

„Und man wird ihm geben" — וְיִתֶּן impersonell zu nehmen, vgl. Isai. 53, 9. Prov. 10, 24; 13, 10. Ihm, dem Messias, wird man geben von dem Golde Arabiens (dem kostbarsten Golde, wie Gold von Ophir, Ps. 44, 10.) — was zuerst die Magier thaten, Matth. 2. Der allgemeine Sinn ist: die besten, kostbarsten, einem solchen hocherhabenen Könige geziemenden Geschenke wird die Freigebigkeit seiner Unterthanen ihm geben als Zeichen ihrer Huldigung, ihrer dankbaren Verehrung für ihn und seine Wohlthaten, vgl. Isai. 60, 6. Nach morgenländischer Sitte gab man den Königen Geschenke; so auch hatte David zum Tempelbau, also für Gott, eine ungeheure Menge Goldes und Silbers gesammelt, I. Chron. 28, 14 ff. 29, 1—5. Alles nun, was in allen folgenden Zeiten zum Bau und zur Ausschmückung von Kirchen, zu wohlthätigen Anstalten u. s. f. gegeben wird, ist als dem Messias gegeben anzusehen, da es zu seiner und seines Vaters Ehre gegeben wird und der Heiland das, was den Armen gethan wird, als ihm selbst gethan betrachtet, Matth. 25, 4. Vgl. die Erklärung zu Ps. 44, 13. Neben diesem buchstäblichen Sinne kann der Ausdruck: Gold Arabiens, auch in einem symbolischen, mystischen Sinne, wie so oft in der h. Schrift, verstanden werden: das Höchste, Kostbarste in geistiger Bedeutung: Glaube, der mit Gold verglichen wird (I. Petr. 1, 7.), Liebe u. s. f. wird ihm gegeben werden. So werden oben V. 10. 11. erst Geschenke und Gaben, dann Dienst und Anbetung gesetzt. Vgl. besonders die Erklärung zu Ps. 44, 10. 14. 15. In Beziehung auf das himmlische Jerusalem vgl. Apok. 21, 24. 26. — Was dem Salomo von den Königen Arabiens als Tribut an Gold gebracht wurde (III. Kön. 10, 14. 15.), kann höchstens als Typus hier genommen werden.

„Man wird beten für ihn immerdar“ — יִתְפַּלֵּל בַּעֲדוֹ —. Das Zeitwort הִתְפַּלֵּל (Hithp. von פָּלַל) in Verbindung mit בַּעַד heißt ständig: bitten für Jemanden, vgl. I. Kön. 7, 5: orabo pro vobis אֶתְפַּלֵּל בַּעַדְכֶם; ferner I. Kön. 12, 19. 23; III. Kön. 13, 16. Job 42, 10. Jerem. 7, 18; 11, 14; 14, 11; 37, 3; 42, 2. 20; 29, 7. Deut. 9, 21. Genes. 20, 7. (Geierus). Nicht allein wird man Gold, überhaupt kostbare Geschenke, dem Könige geben; man wird auch für ihn, für sein Wohl, seine glückliche Regierung, für das Wohl seines Reiches im Großen und Ganzen, beten oder bitten. Wie man überhaupt für die Könige in dieser Beziehung bittet (I. Tim. 2, 1. 2 ff.); so nun auch hier für den Messias. Geierus sagt: „Quod tamen θεοπρεπως ad Christum referendum, ita ut sicut aurum ipsi dicitur afferri (non tanquam indigo, terrenasve opes inhianti, sed tanquam *honorando* etc.), sic quoque *pro eo* subditi dicantur orare, quatenus ex gratitudine nil nisi faustissima precantur suo Redemptori; vel *orant pro eo*, i. e. pro ejusdem corpore mystico, Ecclesia; cui etiam offeruntur eodem modo dona auri etc., inquantum donantur ejus membris. Ita Augustinus, Euthymius, Remigius.“ Dieses Fürbitten für den Messias (vgl. V. 1.) und für sein Reich ist nicht im anthropopathischen, sondern im eigentlichen Sinne zu nehmen; einer solchen Fürbitte für ihn begegnen wir bei seinem Einzuge in Jerusalem, wo das Volk rief: Hosianna dem Sohne David's! d. i. rette, erhalte, beschütze den Sohn David's, gib ihm Heil! Matth. 21, 9. (s. die Erklärung zu Ps. 117, 25.). Auch empfiehlt der Heiland seinen Jüngern, den Herrn der Aernte zu bitten, daß er Arbeiter in seinen Weinberg sende, Matth. 9, 37. 38., daß also *auf ihr* Bitten dem Reiche Gottes und des Messias Arbeiter zugeführt werden und dadurch dasselbe weiter verbreitet werde. Im h. Vater Unser werden wir angewiesen, zunächst für das Gut Gottes zu bitten: „Vater! Geheiliget werde dein Name!“ Hiernach sind also die Bitten für den Messias die, welche das Wohl seines Reiches betreffen, wie die Kirche in ihren Orationen in der h. Messe stets, namentlich am Charfreitage, dieses beobachtet; auch sind es die Bitten, in denen um Vermehrung der Verherrlichung Gottes und Jesu Christi gebeten wird, daß nämlich seine Macht, seine Größe, seine Herrlichkeit, seine Liebe und Güte von den Menschen immer mehr erkannt, verehrt und angebetet werde; in denen diese Macht und Herrlichkeit, die er allerdings auch ohne unsere Bitten besitzt, in freudiger, dankbarer Rührung des Herzens gewünscht, gegönnt und ihm für deren Besitz ge-

dankt wird, wie die Kirche so emphatisch dieses ausspricht: Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam; darin eben offenbart sich die Liebe und Dankbarkeit der Erlöseten gegen ihren Erlöser, gegen ihren Herrn und König und ewigen Verherrlicher, auf die glorreichste Weise. — In dieser weiteren Bedeutung ist auch das *pro* eo zu fassen = in Beziehung auf ihn und seine Sache und sein Reich; wie denn die Präposition בְּעַד der Grundbedeutung nach dem griechischen περι entspricht = circa, um, herum, in Beziehung auf, welche Erklärung auch den oben von Geierus citirten Stellen entspricht. So gibt es die LXX.: προςευξονται περι αὐτου, die Vulgata: adorabunt (Psalt. Rom. et Mediol. et S. German. *orabunt*, s. Calmet) *de* ipso.

Aber nicht allein bitten wird man für ihn, seine Sache Gott empfehlen: man wird ihn auch preisen, benedeien, den ganzen Tag (יְבָרֲכֶנְהוּ): dritte Steigerung. Vgl. Matth. 21, 9: *Benedictus,* qui venit in nomine Domini, welcher Lobgesang immerdar in der h. Messe wiederholt wird; und der Apostel sagt: qui (sc. Jesus) est Deus, *benedictus in saecula,* Röm. 9, 5. Nach seiner Erhöhung „sollen alle Zungen bekennen (lobpreisend bekennen — cf. Matth. 11, 25.), daß Jesus Christus der Herr ist in der Herrlichkeit Gottes des Vaters,“ Phil. 2, 11. Jesu Christi Lob verstummet nie in der katholischen Kirche; sein Preis durchschallet die Welt von Geschlecht zu Geschlecht — „den ganzen Tag“ — כָּל־הַיּוֹם — tota die, auch: omni die, jeden Tag, immerdar, vgl. Ps. 44, 18. die Erklärung; und ebenso durchhallet sein Lob die Himmel der Himmel auf ewig, Apok. 5, 12—14.

Die andere oben angedeutete Erklärung dieses Verses ist: Er — der vom Messias gerettete Arme — wird leben (cf. Ps. 21, 27.); und er wird — aus Dankbarkeit und Liebe — ihm, dem Messias, geben von dem Golde Arabiens, und beten für ihn immer, und stets ihn preisen. — Noch anders: Er — der gerettete Arme — wird leben; und er — der Messias — wird ihm, dem Armen, geben von dem Golde Arabiens, d. i. von seinen kostbarsten geistigen Gütern zum Ersatz für seine Leiden; und er, der Messias, wird immer für ihn fürbitten (cf. Röm. 8, 34. Eph. 2, 18. I. Joh. 2, 1.), und Tag für Tag wird er ihn segnen — mit aller seiner göttlichen Segensfülle. So Abenesra, Coccejus, Calmet u. A. — Eine minder passende Erklärung.

V. 16. „Und es wird sein Fruchtbarkeit an Getreide im
Lande, auf dem Gipfel der Berge,
Es wird wogen und rauschen, wie der Libanon,
seine Frucht;
Und hervorblühen werden sie aus der Stadt, wie
Gras der Erde."

Dem wörtlichen Sinne nach: Unter der Regierung des Königs-Messias (zunächst im gelobten Lande) wird nicht allein der Arme und Gedrückte Rettung und Erquickung finden (V. 12—14.); es wird auch überall im Lande, in den Ebenen wie auf der Berge Gipfel, eine so große Fruchtbarkeit an Getreide (בַּר) sein, es wird dieses in so großer Fülle und Stärke der Aehren wachsen, daß es woget und rauschet (רָעַשׁ), wie die gewaltigen Cedern auf dem Libanon, wenn sie vom Winde bewegt werden und die Wipfel rauschend an einander schlagen (vgl. auch Ps. 21, 27., wo den Armen reichliche Nahrung verheißen wird). Aber auch eine große und herrliche Fülle glücklicher, zufriedener Menschen wird da sein; sie werden gleichsam hervorblühen aus der Stadt (Jerusalem) in Frische, in Gesundheit und Fröhlichkeit, und in so reicher Menge, wie Gras der Erde. — Man sieht, der Segen des messianischen Reiches ist hier unter Bildern geschildert, welche nach den damaligen jüdischen Begriffen und Vorstellungen das Ideal des Glückes ausmachten: Fülle an Nahrung, Fülle an Menschen im Lande. So verhieß Gott dem Abraham eine wie die Sterne des Himmels, wie Staub der Erde zahllose Nachkommenschaft, Genes. 13, 16; 15, 5. Ueberfluß des Landes (der Früchte des Landes) und an allen Dingen wird dem Volke verheißen, wenn es Gott treu bleiben würde, Deut. 30, 9. Vgl. Ps. 103, 10—16; 127; 64, 10—14. Vgl. III. Kön. 4, 20. Prov. 14, 28. Diese Fruchtbarkeit an Getreide, diese reiche, frische Fülle an Menschen, hängt übrigens mit der Gerechtigkeit und mit dem großen Frieden innigst zusammen, der für die Zeit des messianischen Reiches im A. und N. T. verheißen ist und welche beide in seinem Reiche herrschen sollen, s. oben V. 3. 7. Wo diese beiden Grundsäulen der wahren Religion: die Gerechtigkeit und der Friede nach der Versöhnung der Welt mit Gott durch Christus, ihren Sitz unter den Menschen haben, da kann es der Menschheit nur wohlergehen, da kann Gottes Segen ihnen nicht fehlen, da werden ihre Felder fruchtbar sein und Land und Stadt mit fröhlichen, zufriedenen, glücklichen Menschen angefüllt. Dem bekehrten Israel

verheißt Gott: „Und einen Bund will ich ihnen schließen an jenem Tage mit den Thieren des Feldes, den Vögeln des Himmels und dem Gewürm der Erde; und Bogen, Schwert und Krieg vertilg' ich aus dem Lande, und lasse sie ruhen in Sicherheit. . . . An demselben Tage will ich erhören, spricht der Herr, ich will erhören die Himmel, und die Himmel sollen erhören die Erde, und die Erde soll erhören (reichlich hervorbringen) Getreide, Wein und Oel." Osee 2, 18. 21. Bei dem Propheten Michäas wird in gleicher Weise für die messianische Zeit, wenn die Völker hinziehen zum Berge des Herrn, zu der Kirche des messianischen Reiches, vorhergesagt: „Und sie werden ihre Schwerter zu Pflugschaaren (zum Ackerbau) schmieden, und ihre Spieße zu Hippen. . . . Dann sitzet jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum (wie zu Salomo's Zeit, dem Typus der messianischen, III. Kön. 4, 25.), und nichts wird ihn stören," Mich. 4, 1—4. vgl. Isai. 2, 2—4. Joel 2, 21—27. — Wo das Christenthum unter den Menschen Eingang fand, wurden sie gesittet, verlegten sich auf die friedlichen Beschäftigungen des Ackerbaues, machten das Land urbar und alsbald lebten sie in blühendem Wohlstand. Insbesondere haben fleißige Mönche und Einsiedler so viele Einöden urbar gemacht und zahlreiche Menschen siedelten sich an um die Klöster, diese Pflanzstätten der Kultur, und lebten in Wohlstand und Frohsinn; ebenso haben die Missionäre unter wilden heidnischen Völkerschaften mit der christlichen Religion und ihrer heiligen Sitte den Ackerbau in Aufnahme gebracht und aus Wildnissen fruchtbare Felder und Fluren geschaffen. — Aber auch in geistiger Beziehung, nach der Ausdrucksweise der h. Schrift, welche unter der Schale der von irdischen Gegenständen redenden Worte so oft einen geistigen Sinn verbirgt, muß unser Vers verstanden werden, vgl. oben V. 3. und Psalm 44, 9. 10. 14. 15. So wird vom Heilande das fruchtbringende Wort Gottes mit einem Saamen verglichen, der auf gutes Land fällt und dreißig-, sechszig-, hundertfältige Frucht bringt, Matth. 13, 8. 23. Bei Joh. 15, 1 ff. vergleicht der Heiland sich mit einem fruchtbaren Weinstock, uns mit den Reben; in ihm müßten wir bleiben, um Frucht bringen zu können. Wiederum führt der Heiland seine Schafe auf eine gute W e i d e, damit sie das Leben haben, Joh. 10, 9. 10. Mit Brod und Wein werden die Lehren, die Worte der himmlischen Weisheit verglichen, Prov. 9, 1—5. Vgl. Weish. 16, 26. Matth. 4, 4. Joh. 6, 27. 35. Ekkli. 24, 20. 27. 29. Und so hätten wir, nach diesen Vergleichungen, in unserm Verse die Fruchtbarkeit des göttlichen Wortes und der Gnaden Jesu Christi zu verstehen, wodurch die

Menschen, welche Gottes Ackerland sind (I. Cor. 3, 9.), fruchtbar werden an Gnade, an Erkenntniß und guten Werken, wozu Gott das Gedeihen gibt, II. Petr. 3, 18. I. Cor. 3, 6. 7. — Die Fülle und Menge der zum Christenthum sich bekehrenden Menschen wird in unserm Verse ausgedrückt: sie werden hervorblühen aus der Stadt, wie Gras der Erde. Die „Stadt" (עִיר) ist zunächst Jerusalem, wie bei den Römern urbs die Stadt Rom. Von Jerusalem entblüheten am h. Pfingstfeste die ersten Gläubigen, an dreitausend, Apgsch. 2, 41. vgl. 6. 7: „Et verbum Dei crescebat, et multiplicabatur numerus credentium valde;" von Jerusalem sollte das Wott Gottes ausgehen und sich in Judäa und Samaria und bis zu den äußersten Enden der Erde verbreiten, Apgsch. 1, 8. cf. Isai. 2, 3. Joh. 4, 22. Jerusalem und Sion ist nun aber, überhaupt genommen, Typus der christlichen Kirche, dieser „Stadt des lebendigen Gottes" (Hebr. 12, 22—24. Gal. 4, 26.), welcher fort und fort zahllose Bekenner der christlichen Religion entsprießen. So wie aber die Bekenner des Christenthumes, welche stets der Stadt Gottes entblühen durch das fruchtbare Wasser der h. Taufe, zahllos sind wie Gras der Erde, so sind auch zahllos die Bewohner des himmlischen Jerusalem, Apok. 3, 12; 21, 2. 10; 7, 4. 9; 19, 1.

V. 17. „Sein Name wird dauern in Ewigkeit,
So lange die Sonne scheint, wird sprossen sein Name;
Und sie werden gesegnet werden in ihm,
Alle Völker werden ihn preisen."

„Sein Name wird dauern (יְהִי erit) in Ewigkeit;" dieses: in Ewigkeit — לְעוֹלָם — wird gleich erklärt durch: לִפְנֵי־שֶׁמֶשׁ in conspectu solis, so lange die Sonne scheint, so lange sie auf die Erde herabschauet (vgl. V. 5. 7.), also: bis zum Ende der jetzigen sichtbaren Welt, bis wohin der Heiland bei uns bleiben wird (Matth. 28, 20.). Der Sinn ist: bis zum Ende der Welt wird es immer gläubige Bekenner seines Namens (Joh. 3, 16—18. Matth. 10, 32.), und zwar dieses einzigen Namens, nach welchem kein anderer gleicher mehr folgt, welcher einem Menschen nie gegeben wird, und in welchem allein für alle Zukunft Heil und Seligkeit ist (Apgsch. 4, 12.); und wird es gläubige Bekenner seines unvergänglichen, ewigen Evangeliums (Matth. 24, 35. Hebr. 13, 20. Apok. 14, 6.), seiner unzerstörbaren Kirche, seines endlosen Reiches (Matth. 16, 18. Luc. 1, 33.) geben; wird man

ohne Unterbrechung seinen Namen den Völkern verkünden und diese werden ihn verehren, ihn fürchten (V. 5.), ihn heiligen (cf. Matth. 6, 9.), ihn verherrlichen, in seinem Namen anbetend die Kniee beugen (Phil. 2, 10.), wird der Tod und die Liebe des Herrn verkündet werden, bis er wiederkommt (I. Cor. 11, 26.), werden in seinem Namen Wunder gewirkt, wird in seinem Namen zu Gott gebetet werden (Marc. 16, 17. Joh. 16, 23.), und werden die Menschen in seinem Namen Trost, Erquickung, Labung, Friede, Freude, die Seligkeit, das ewige Leben erlangen (Joh. 20, 31.). Sein Name wird dauern in Ewigkeit, und ebenso werden alle die zahllosen Wohlthaten und die unendlichen Verdienste um die ganze Menschheit, welche an diesen Namen Jesus, Erlöser, geknüpft sind, dauern und verherrlichet werden in Ewigkeit (cf. Apok. 5, 9.).

„Sein Name wird sprossen" — יִנּוֹן fut. Niph. von נוּן *sobolescere*, wovon נִין soboles, Genes. 21, 23. Isai. 14, 22. Dieses sprossen (ein lebhafter, anschaulicher Ausdruck) ist parallel zu dem: er wird sein, dauern, bleiben — יְהִי; sein Name, und die Predigt, die Verherrlichung seines Namens wird nicht aufhören, er wird vielmehr stets und immer fortgepflanzt werden von dem einen Geschlechte auf das andere; so wie die Geschlechter selbst sich fortpflanzen, wird sein Name mit fortgepflanzt werden, wird er auf alle künftigen Nachkommen reichen, nie aussterben, nie untergehen. Und sein Name wird immer neue Sprossen treiben, und werden immer und immer nach seinem Namen Menschen genannt werden. Vgl. *videbit semen*, prolongabit dies, Isai. 53, 10. Die Geschichte von 1800 Jahren gibt Zeugniß davon.

Die LXX. gibt beide Sätze: Ἔσται το ὄνομα αὐτου εὐλογημενον εἰς τους αἰωνας· προ του ἡλιου διαμενει το ὄνομα αὐτου. *Edit. Complut.* Die *Edit. Rom.* hat ἐστω κ. τ. λ. Die Vulgata gibt hiernach: *Sit* nomen ejus *benedictum* in saecula. Ante solem *permanet* nomen ejus. Vgl. ähnlich V. 5.

„Sie werden gesegnet werden in ihm" — וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ; bei בוֹ hat das Hebräische ein Athnach; das folgende: alle Völker כָּל־גּוֹיִם muß aber auch hier als Subject dienen; die Vulgata ergänzt: omnes tribus terrae (aus Genes. 28, 14.). — Das Hithp. hat allerdings meist eine reflexive Bedeutung, wie denn Viele übersetzen: sie werden — man wird — sich segnen, sich glücklich preisen ihn ihm, sich alles Heil, allen Segen von ihm versprechen; indeß wechselt in den Verheißungen Gottes an Abraham, Isaak und Jakob (Nr. 3.

Genes. 12, 3. ꝛc.), daß in ihnen, in ihrem Saamen — dem Messias, der aus ihnen herstammen sollte —, alle Völker der Erde gesegnet werden sollten (und daß unsere Stelle auf jene Verheißungen Bezug nimmt, kann einem vernünftigen Zweifel nicht unterliegen), das Passivum — Niphal (Genes. 12, 3; 18, 18; 28, 14.) mit dem Hithpael (Genes. 22, 18; 26, 4.), so daß die gegebene Uebersetzung als die richtigere erscheinen dürfte. Auch die LXX. und Vulgata geben das Passiv: εὐλογηϑήσονται — benedicentur. Auch hindert nichts, das Athnach der Masora zu verschieben und zu übersetzen: „Und es werden gesegnet werden in ihm alle Völker; sie werden ihn preisen." Unser ganzer Psalm, eben weil er mit der den Patriarchen gegebenen Verheißung schließt, kann deshalb nun füglich als eine Erklärung jenes dort nur kurz verheißenen Segens des Messias für alle Völker (vgl. Apgsch. 3, 25. 26. Eph. 1, 3.) betrachtet werden. Die Erklärung des Segens s. oben Nr. 3. und vgl. das in der Einleitung zu den messianischen Psalmen über die Erweiterung der früheren kurzen messianischen Verheißungen Gesagte.

Da die Völker aber in ihm und durch ihn so große Segensfülle erlangen, so werden sie hinwieder ihn verherrlichen, ihn preisen, ihn selig preisen — יְאַשְּׁרוּהוּ. LXX.: μακαριοῦσιν αὐτόν, beatum eum praedicabunt, Vulgata: magnificabunt; vgl. Genes. 30, 13. Hohel. 6, 8. cf. Luc. 1, 48. —, ebenso wie der Heiland seinerseits die Seinigen selig preiset, Matth. 5, 1 ff. — Vgl. noch Ps. 44, 18.

Dieser letzte Vers liefert wiederum den klarsten und augenfälligsten Beweis, daß er, wie der ganze Psalm, auf Salomo oder jedweden irdischen König unmöglich könne gedeutet werden; oder der Psalmist wäre mit Recht der abgöttischsten und sinnlosesten Schmeichelei zu beschuldigen.

Anm. Die beiden folgenden Verse des Psalmes sind eine zum Psalme selbst nicht mehr gehörende Doxologie, als am Ende des zweiten Buches der Psalmen.

Das erste Buch endigt Ps. 40, 14;
das zweite Buch endigt Ps. 71, 18. 19;
das dritte Buch endigt Ps. 88, 53;
das vierte Buch endigt Ps. 105, 48;
das fünfte Buch endigt Ps. 150, 6.

Ueber die Schlußworte: „hier endigen die Lobgesänge David's, des Sohnes Jesse's, V. 20. vgl. oben zu Nr. 9. II. Kön. 23, 1.

## 15. Der Psalm 88.

Der Psalmist (Ethan der Esrachite) beginnt mit dem Lobe der göttlichen Barmherzigkeiten, und geht alsbald auf ein ausgezeichnetes Denkmal derselben über: auf die dem Könige David von Gott gegebenen Verheißungen des ewigen Bestandes seines Thrones, V. 2—5. Er gedenkt in einer größeren Schilderung der Macht, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit Gottes, der deshalb das Verheißene erfüllen könne und müsse, V. 6—19. Zu jenen hohen Verheißungen kehrt er nun nochmals zurück, wobei er Gott redend einführt, welcher den ewigen Bestand des Davidischen Thrones zugesichert habe, selbst wenn seine Nachkommen von seinen Geboten abwichen; diese ihre Uebertretungen werde er strafen, aber seinen dem David geschworenen Eid halten, V. 20—28—38. Hiermit stellt nun der Dichter die damalige schmähliche Lage des Davidischen Hauses in Gegensatz, klagt darüber, daß es bei dem Elende des Volkes und dem traurigen Zustande der Davidischen Familie den Anschein habe, als ob der Herr die Verheißungen nicht erfüllen werde, V. 39—47; und schließt mit deßfallsigen dringenden Bitten an Gott, V. 48—52.

Der Psalm ist entweder kurz vor oder in der babylonischen Gefangenschaft geschrieben, als das Davidische Geschlecht tief von dem alten Glanze herabgekommen und entthront war. (R. David ist der Meinung, der Psalm klage über die lange Dauer des g e g e n w ä r t i g e n Exils und über das lange Ausbleiben des verheißenen Messias: eine Meinung, die der Widerlegung nicht einmal bedarf.)

Der Psalm ist prophetisch in dem Sinne, daß er die dem David gegebenen Verheißungen (II. Kön. 7, 12—16. coll. III. Kön. 9, 5. S. oben Nr. 8.) wieder aufnimmt, und zwar in etwas erweiterter Form, und daran die sehnsuchtsvollsten Hoffnungen in Beziehung auf die Erfüllung dieser Verheißungen in der Zukunft anknüpft. Eine neue messianische Verheißung oder Weissagung enthält er nicht. Was nun oben Nr. 8. als Erklärung jener Verheißungen gesagt ist, findet hier überall seine volle Anwendung.

Die Hauptstellen unsers Psalmes sind:

V. 2. „Die Erbarmungen des Herrn will ich ewiglich singen:
Auf Geschlecht und Geschlecht deine Treue verkünden mit meinem Munde.

V. 3. Denn ich sage: auf ewig ist deine Barmherzigkeit aufgebauet:
Wie auf die Himmel gegründet hast du deine Treue."

Ich sage — אָמַרְתִּי — nämlich der Psalmist; er sagt sich's gleichsam vor, daß Gottes Barmherzigkeit und Treue ewig und unveränderlich sei, und darnach führt er ohne weitere Einleitung in V. 4. und 5. die Worte der Verheißung Gottes an, die er demgemäß erfüllen müsse. Vulgata: *dixisti*, als ob Gott rede. In Beziehung auf das Wort Barmherzigkeit (חֶסֶד) singt die h. Maria, als die Geburt des Messias aus ihr ihr verkündet worden war: „Seine Barmherzigkeit währet von Geschlecht zu Geschlecht für die, so ihn fürchten ... Er hat sich Israel seines Sohnes angenommen, eingedenk seiner Barmherzigkeit," Luc. 1, 50. 54. Desgleichen singt wegen der nun erfolgenden Sendung des Messias der Priester Zacharias: „Gebenedeiet sei der Herr, der Gott Israels, daß er sein Volk heimgesucht und ihm Erlösung verschafft hat; ... um Barmherzigkeit zu erweisen an unsern Vätern, und eingedenk zu sein seines heiligen Bundes. ... Durch die innigsten Erbarmungen unsers Gottes, durch welche uns heimgesucht hat der Aufgang aus der Höhe." Luc. 1, 68. 72. 78. Aus diesen Stellen ergibt sich, daß sowohl die h. Maria als auch Zacharias als den höchsten, erschöpfenden Beweis der Barmherzigkeit Gottes die Erfüllung der auf die Sendung des Messias bezüglichen Verheißungen angesehen haben; und somit haben wir in diesen Stellen zugleich die authentische, durch den h. Geist eingegebene Erklärung, daß die dem David gegebenen Verheißungen, auf welche unser Psalm zurücksiehet, eben messianische seien, oder daß die Stellen II. Kön. 7, 12—16 und III. Kön. 9, 5. einen messianischen Inhalt haben. — Auch der h. Paulus erkennt die Seligmachung der Menschen durch Christus als das vorzüglichste Werk der Barmherzigkeit Gottes, „des Vaters der Barmherzigkeiten" (II. Cor. 1, 3.), indem er sagt: „Nach seiner Barmherzigkeit hat er uns selig gemacht," Tit. 3, 5. Die Erlösung durch Christus, die Sendung desselben vom Vater, erscheint demnach als die herrlichste Manifestation der göttlichen Barmherzigkeit; und nach andern ähnlichen Ausdrücken als die Offenbarung der Gnade, der Güte und Menschenfreundlichkeit, und der Liebe Gottes, Tit. 2, 11; 3, 4. Joh. 3, 16.

Der Psalmist führt nun die betreffenden Verheißungen mit Gottes eigenen Worten an:

V. 4. „Einen Bund hab' ich geschlossen mit meinem Auserwählten,
Habe geschworen dem David, meinem Knechte:

V. 5. „„In Ewigkeit will ich bestätigen deinen Saamen,
Und gründen auf Geschlecht und Geschlecht deinen Thron.""

Bund, בְּרִית. Mit meinem Auserwählten, d. i. mit David, wie das zweite Hemistich erklärt. Die Vulgata gibt einen Plural: electis meis. In der messianischen Stelle Isai. 55, 3. 4. wird auf diesen Bund Gottes mit David, diese treuen, unveränderlichen Erbarmungen David's, die II. Kön. 7, 12—16. ihm verheißen waren, deutliche Beziehung genommen, wodurch diese Verheißung zugleich durch den Mund Gottes selbst bei dem Propheten Isaias eben als eine messianische Verheißung deutlich erklärt wird: „Neiget euer Ohr, und kommet zu mir; höret, und es wird leben eure Seele: und ich will schließen mit euch den ewigen Bund, die treuen Erbarmungen David's. Siehe, zum Zeugen für die Völker hab' ich ihn gegeben, zum Fürsten und Lehrer für die Völker." „Ihn" — d. i. den antitypischen David, den Sproß David's, den Messias, der König und Fürst sein soll in Ewigkeit und mehreremale geradezu David genannt wird, vgl. Ezech. 37, 22. 24. 25. coll. 34, 23. Jerem. 23, 5; 33, 14. 15. 17. David war längst gestorben, wo diese Weissagungen gegeben wurden. — Auch der Priester Zacharias verbindet in der oben citirten Stelle die Barmherzigkeit und den Bund Gottes als erklärend mit einander: „um (durch die Erfüllung seiner Verheißungen, durch die Sendung des Messias) Barmherzigkeit zu beweisen an unsern Vätern, und eingedenk zu sein seines heiligen Bundes," Luc. 1, 72. — Diesen Bund hat Gott mit einem Eidschwur bestätiget. Hiervon sprach der h. Petrus am Pfingsttage, mit deutlicher Beziehung auf diese dem David gegebene Verheißung, die also auch von diesem Apostel als messianische genommen und durch Eingebung des h. Geistes, den er eben empfangen, authentisch als solche erklärt wird: „da er (David) nun Prophet war, und wußte, daß Gott ihm mit einem Eide geschworen hatte, daß von der Frucht seines Leibes einer auf seinem Throne sitzen sollte: so hat er dieses (die aus dem 15. Psalm angeführten Verse) von der Auferstehung Christi gesprochen." Apgsch. 2, 30. 31. In den Versen 33—36. redet dann der Apostel von dem

Herrschen Christi; denn erst nach dessen Verherrlichung, nach dessen Auferstehung und Himmelfahrt, beginnt sein Reich, seine Herrschaft, und somit die Erfüllung obiger dem David gegebenen Verheißungen; sie werden erfüllt durch die Weissagung des Psalm 109, 1. Vgl. auch Ps. 2. Die Combination dieser dem David gegebenen Verheißung mit der Auferstehung Christi betreffend, s. oben Nr. 8. und Ps. 15, 10. — Zu unsern beiden Versen vgl. noch Ps. 44, 7. Dan. 7, 13. 14. und die Erklärung des Engels Gabriel an Maria, Luc. 1, 32. 33.

Nach der Schilderung der Macht, Treue und Gerechtigkeit Gottes (V. 6 — 19.) fährt der Psalmist fort:

V. 20. „Damals verhießest du im Gesicht deinem Frommen,
Und sprachest: Hülfe habe ich gegeben dem Mächtigen,
Erhoben den Auserwählten aus dem Volke.

V. 21. Ich habe David, meinen Knecht, gefunden:
Mit meinem heiligen Oele ihn gesalbet.

. . . . . . . . . . . . . . . .

V. 27. Er soll mir rufen: „„Du bist mein Vater,
Mein Gott, und der Fels meines Heiles.““

V. 28. Und zum Erstgebornen will ich ihn setzen,
Zum Höchsten über die Könige der Erde.
Erstgeborner — בְּכוֹר — vgl. das zu Ps. 2, 7. Gesagte.

V. 29. In Ewigkeit will ich ihm bewahren meine Barmherzigkeit,
Und mein Bund soll ihm treu sein.

V. 30. Und ich will dauern lassen in Ewigkeit seinen Saamen,
Und seinen Thron wie die Tage des Himmels.

V. 31. Wenn seine Söhne verlassen mein Gesetz,
Und nicht wandeln in meinen Rechten;

V. 32. Wenn sie meine Satzungen brechen,
Und meine Gebote nicht halten:

V. 33. So werde ich heimsuchen mit der Ruthe ihre Missethat,
Und mit Schlägen ihre Sünden.

V. 34. Aber meine Barmherzigkeit will ich von ihm nicht wegnehmen,
Und nicht es fehlen lassen an meiner Treue.

V. 35. Nicht will ich entweihen meinen Bund,
Und nicht ändern den Ausspruch meiner Lippen.

V. 36. Einmal schwur ich bei meiner Heiligkeit —
Werd' ich David lügen?

Gott schwöret bei sich selbst, namentlich bei seiner Heiligkeit als dem Grundprincip seiner Eigenschaften; da er bei einem Größeren außer ihm nicht schwören kann. Vgl. Genes. 22, 16. Hebr. 6, 13.

V. 37. Sein Saame soll ewig dauern,
Und sein Thron wie die Sonne vor mir;

V. 38. Wie der Mond, soll er ewig bestehen: —
Und der Zeuge in den Wolken ist wahrhaft."

Ewig wie die Sonne, wie der Mond — vgl. Ps. 71, 5. 7. 17. Die gleichen Ausdrücke weisen hin auf ein gleiches Subject beider Stellen. In den Stellen Isai. 9, 6. 7; 11, 1 ff. Luc. 1, 32. 33. wird das Subject näher bezeichnet als der Messias, nicht als ein irdischer König auf David's Throne.

Die folgenden Verse des Psalmes enthalten die Klagen des Psalmisten über den damaligen kläglichen Zustand der Davidischen Familie, so daß es scheine, als ob der Herr seine Verheißungen nicht erfülle; am Schlusse — Bitte um die Erfüllung.

Die Nothwendigkeit der messianischen Erklärung dieser dem David gegebenen Verheißungen über den ewigen Bestand seines Hauses und seines Thrones ist oben Nr. 8. hinreichend nachgewiesen und wird hier darauf nur zurückgewiesen. Daß der Verfasser unsers Psalmes den hohen, geistigen, messianischen Sinn jener Verheißungen nicht vollkommen erfaßt, daß er mehr den Bestand des irdischen Davidischen Reiches bei Anführung jener Verheißungen, bei seinen Klagen über die scheinbare Nichterfüllung und bei der Bitte zu Gott um Erfüllung, im Auge gehabt habe, dürfte bei genauer Betrachtung der ganzen Haltung des Psalmes wohl nicht ungegründet erscheinen; der Messianität der dem David gegebenen Verheißung kann aber durch diese subjective Ansicht des Psalmisten nichts genommen werden; auch kann sie nicht als auffallend erscheinen, da bei den Juden überhaupt die Ansicht

vorherrschend blieb, daß der Messias das irdische Davidische Reich wieder herstellen werde, welche Ansicht selbst die Jünger Jesu noch kurz vor seiner Himmelfahrt hegten, Apgsch. 1, 6. cf. Luc. 24, 21. Matth. 20, 21. Auf welche Weise nun aber dieser ewige Bestand des Davidischen Königshauses gesichert werden sollte, wenn diese Familie auch äußerlich nach noch so tief heruntergekommen sein möchte, wird bei den Propheten durch neue darauf bezügliche Offenbarungen außer Zweifel gestellt (s. die Stellen zu Nr. 8.), und zu allernächst dem Könige Achaz, dessen Hause zwei feindliche Könige den Untergang droheten, durch den Propheten Isaias auf Gottes Befehl zu erkennen gegeben, Isai. 7, 14., woran sich die Stellen schließen Isai. 9, 6. 7; 11, 1 ff. S. dort die Erklärung. Das Dunkel, das zu Mißverständnissen Anlaß Gebende, das Unbestimmte der früheren Verheißungen und Weissagungen wird auf diese Weise durch die späteren immer aufgehellt und der rechte Sinn durch die fortschreitende Entwickelung der früheren herausgestellt, bis endlich die authentische Erklärung des Engels Gottes (Luc. 1, 32. 33.) und des h. Petrus (Apgsch. 2, 30—36.) erfolgte, bis die Erfüllung derselben in Jesus Christus erschien, und er selbst und der h. Geist die Apostel, und diese die Kirche in das richtige Verständniß einführten.

---

## 16. Der Psalm 131.

In gleicher Weise, wie im vorigen Psalm 88., wird auch im Psalm 131., einem Gradual- oder Tempelpsalm, auf die Verheißungen Gottes an David und auf die Weissagung Anna's I. Kön. 2, 10. Bezug genommen und um die Erfüllung derselben gleich anfangs gebeten:

V. 1. „Gedenke, o Herr, an David,
Und an all seine Sanftmuth.

. . . . . . . . . . . . . . . . . .

V. 11. Der Herr schwur David Wahrheit,
Er wird nicht davon abgehen:
„„Von deines Leibes Frucht will ich setzen auf deinen Thron.““

. . . . . . . . . . . . . . . . . .

V. 13. Ja, der Herr hat Sion erwählet,
Erkoren zu seiner Wohnung.
. . . . . . . . . . . . . . . . .
V. 17. „„Da will ich (Jehovah) aufkommen lassen ein Horn dem David,
Bereiten eine Leuchte meinem Gesalbten.
V. 18. Seine Feinde will ich anthun mit Schmach,
Und auf seinem Haupte soll schimmern seine Krone.““

Nach den Auslegern (vgl. De Wette, Allioli u. A.) ist der Psalm auf die Einweihung des Tempels unter Salomo, im Namen dieses Königes, gedichtet. Da nun Gott in die Ruhe dieses Tempels eingegangen sei (V. 14.), so wird er gebeten, die früheren in den Versen 11. 17. 18. angegebenen Verheißungen zu erfüllen. Zu V. 17. vgl. I. Kön. 2, 10 (Nr. 7.), Luc. 1, 69. 70. in Beziehung auf „Horn;“ „da,“ nämlich in Sion und dem Tempel, vgl. Ps. 2, 6. Mal. 3, 1. Isai. 2, 2—4. Zu „Leuchte“ vgl. Mal. 4, 2. Zu „Gesalbten“ desgl. I. Kön. 2, 10. Dem David — nämlich in dem aus ihm entsprießenden Messias, Jerem. 33, 15 ff. 23, 5. Zu dem ersten Hemistich des V. 18. vgl. I. Kön. 2, 10. Ps. 2, 1—5. 9; 109, 1. 2. 5. 6. 2c.; zu dem zweiten Hemistich Ps. 2, 6. und besonders Zach. 6, 12. 13. — Sion, der Tempel, sind Vorbilder der Kirche Christi, vgl. Hebr. 12, 22—24. — Von der Auffassung des Psalmisten in Beziehung auf die von ihm angeführten Verheißungen Gottes gilt das oben zu Psalm 88. Gesagte.

---

## 17. Der Psalm 109.

Den Schluß der messianischen Königspsalmen bildet der Psalm 109. Seinem Hauptinhalte nach — die Besiegung der Feinde — schließt er sich genau an den Psalm 2., bildet gewissermaßen die Fortsetzung, den zweiten Theil desselben; er bewegt sich in gleicher dramatischer Form, wie der Psalm 2.; wiederum stimmen in der hohen, wahrhaft erhabenen, prägnanten und geheimnißvollen, dem überirdischen Inhalte so ganz entsprechenden und zugleich darauf hinleitenden Sprache beide Psalmen in überraschender Harmonie überein, was auf die Einheit

des Verfassers und zugleich auf die Einheit des Subjectes beider Psalmen hinweiset.

Der Inhalt des 109. Psalmes kann mit kurzen Worten als die Inthronisation des Königs-Messias bezeichnet werden. Hiermit ist auch der Zeitpunkt und die Begebenheit gesetzt, welche als Ausgangspunkte dem Psalme zum Grunde liegen: es ist der Zeitpunkt, wo der Messias, nach Vollendung seines Werkes auf Erden, zum Himmel zurückkehrte; es ist die Himmelfahrt desselben. Diesen Zeitpunkt, diese Begebenheit erkennen auch die Apostel und Evangelisten als Ausgangspunkt unsers Psalmes. Marcus sagt: „Der Herr Jesus aber, nachdem er so mit ihnen gesprochen hatte, ward in den Himmel aufgenommen, und sitzet nun zur Rechten Gottes." Marc. 16, 19. Vgl. Apgsch. 2, 33—35. Hebr. 10, 12. 13; 8, 1. coll. 4, 14. I. Petr. 3, 22. Dieses, was in der That nicht zweifelhaft ist, vorausgesetzt, ist der Inhalt des Psalmes in seinen einzelnen Momenten und deren Aufeinanderfolge in vollkommenster Harmonie mit der neutestamentalischen Christologie. Zunächst ist der Messias nach Vollendung seines Werkes, nachdem er die Welt und das satanische Reich überwunden (Joh. 16, 33. I. Joh. 3, 8.), der „Herr," der allgewaltige Herrscher, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist (Matth. 28, 18.), der ein Reich erworben hat, alle Völker, die ganze Erde (Ps. 2, 8. coll. Matth. 28, 19. Marc. 16, 15.). Als Herr und Herrscher zunächst also fuhr er gen Himmel; und eben dieses, daß er nun Herr ist, fügt der h. Petrus nach Anführung der ersten Worte unsers Psalmes bei: „So wisse nun das ganze Haus Israel unfehlbar gewiß, daß Ihn Gott zum Herrn und Christus gemacht hat," Apgsch. 2, 36; desgleichen 5, 31: „Diesen hat Gott durch seine Rechte zum Fürsten und Heiland erhöhet." — An des Vaters Rechten aber soll der Messias sitzen, bis jener alle seine Feinde zum Schemel für seine Füße gelegt haben wird. — Die Strafruthe seiner Kraft gegen die Feinde aber wird der Herr ausgehen lassen von Sion (Jerusalem); und eben diese gottesmörderische Stadt war es, welche als die erste das schrecklichste Strafgericht ereilte im Jahre 70 nach Christi Geburt. — Aber auch fortan wird es stets noch Feinde des Messias und seines Reiches geben; auch gegen diese wird fortan Jehovah kämpfen und der Herr, der Messias, bis sie endlich, einst zur Zeit der Allentscheidung, sämmtlich zum Schemel für seine Füße gelegt sein werden. Vgl. Matth. 13, 30. 41. 42. — Aber auch seine Auserwählten, die Heiligen, werden mit ihm und für ihn gegen die

Feinde streiten. Dieses ist der Inhalt der Verse 1. 2. 3. 5. 6. — Neben dem Königthume und Richteramte hat aber der Messias auch ein Priesterthum, V. 4; er ist Herr und König im Himmel, aber auch Priester; sein Mittleramt, womit sein Werk auf Erden schloß, setzt er dort für seine Auserwählten stets fort, opfert seine Verdienste dem himmlischen Vater für die Erlöseten immerdar auf (vgl. Röm. 8, 34. I. Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25; 9, 24.); er verläßt also in seiner Herrlichkeit seine so theuer erkaufte Heerde nicht, nimmt fort und fort beim Vater sich ihrer an. Beide Aemter Christi, sein Königthum und Hohepriesterthum, welche bleiben bis zum Ende der Tage, werden verbunden Zach. 6, 12. 13. Das Prophetenamt Christi, sein Lehramt, dauerte nur so lange, als er auf Erden lebte, und schloß da, als er in den Tod des Kreuzes ging. Statt Seiner hat dieses nun der h. Geist überkommen, der Lehrer der Apostel und der Kirche bis zum Weltende, Joh. 14, 16. 17. 26; 15, 26; 16, 13—15. — Durch seine Erniedrigung aber hat der Messias seine Erhöhung verdient, V. 7. — Dieses ist der Inhalt und zugleich der Organismus des Psalmes, woraus sich ergibt, daß die einzelnen Momente nicht etwa wie zufällig zusammengesetzt sind, sondern, namentlich das Königthum und Priesterthum, in innigster und nothwendiger Verbindung stehen.

Außer diesem innern messianischen Organismus des Psalmes sprechen für die Messianität desselben noch folgende Gründe:

1. Die große Aehnlichkeit, welche er mit dem oben als messianisch bewiesenen 2. Psalm hat.

2. Die Stelle Zach. 6, 12. 13., welche den Hauptinhalt unsers Psalmes: die Herrlichkeit des Messias, die Vereinigung seines Königthums und Priesterthums, ausspricht, nachdem er den Tempel des Herrn gebauet, d. i. den geistigen Tempel, seine Kirche, gestiftet, durch sein Blut sie erworben hatte, cf. Apgsch. 20, 28.

3. Das Zeugniß der Tradition. Zur Zeit Christi war die messianische Erklärung die herrschende, da sich Christus, ohne von den Pharisäern, denen sonach die Messianität des Psalmes feststand, Widerspruch zu erfahren, auf ihn als messianischen beruft, Christum als Subject des Psalmes zu Grunde legend, Matth. 22, 42—46.

4. Das Zeugniß Jesu Christi selbst, der in der citirten Stelle den Psalm eben als einen messianischen citirt. Zugleich sagt der Heiland, daß David im Geiste, im heiligen Geiste (Matth. 22, 43.

coll. Marc. 12, 36.), d. i. durch Erleuchtung des göttlichen prophetischen Geistes (vgl. II. Kön. 23, 2.), also nicht durch seine eigene menschliche Thätigkeit, sondern durch göttliche Inspiration (cf. II. Petr. 1, 20. 21.), den Psalm, der somit eine wirkliche Weissagung enthält, verfaßt habe. Wäre in demselben von einem irdischen Könige die Rede, so bedurfte es wahrlich solcher Inspiration nicht; zudem wäre, bei solcher Annahme, der Psalm voll von Ungereimtheiten, ja wäre seinen Hauptmomenten nach gar nicht zu verstehen.

5. Die Zeugnisse der Apostel Petrus und Paulus. Kein Psalm wird von denselben im N. T. so oft angeführt und auf Christum gedeutet, als der Psalm 109., namentlich die Verse 1. und 4., wie bei der Erklärung nachgewiesen werden wird.

6. Die Väter und die vom Rationalismus nicht befangenen christlichen Ausleger haben einstimmig diesen Psalm einzig auf Jesum Christum bezogen. Selbst Grotius, der doch sonst alle messianischen Weissagungen zu entfernen sucht, erkennt die Messianität desselben an.

7. Was die jüdischen Interpreten, die Rabbinen, angeht, so haben allerdings manche, aus bekannten Rücksichten, ein anderes Subject, als Christum, angenommen, z. B. den Abraham, Moses, David, Salomo, Ezechias, Zorobabel u. a., so Abenesra, D. Kimchi, R. Isaak. (Diese Verschiedenheit der Erklärung in Beziehung auf das Subject, diese mannigfachen Annahmen stellen schon ein schlechtes Prognostikon für die Wahrheit derselben.) Jedoch haben die meisten, durch die Macht der Wahrheit gezwungen, eingestehen müssen, daß der Psalm nur vom Messias erklärt werden könne. Dahin gehören die Verfasser des Buches Midras Tehillim, der Talmud titul. Suca cap. 5., die Rabbinen Obadias, Saadias Gaon, Barachias, Levi u. a. S. Calmet, Lilienthal.

8. Die inneren Gründe, den messianischen Organismus des ganzen Psalmes, den hohen, geheimnißvollen, überirdischen Inhalt angehend, so wie die Uebereinstimmung der einzelnen Stellen mit andern messianischen Stellen des A. und N. T., so ist theilweise oben bei der Inhaltsangabe schon davon geredet und werden dieselben bei der Erklärung des Psalmes zur Sprache kommen und ihr Gewicht in die Wagschale legen. Einen Umstand aber dürfen wir hier nicht mit Stillschweigen übergehen. Es ist nämlich die Verbindung des Priesterthumes mit dem Königthume, und zwar des Priesterthumes — nicht nach levitischer Ordnung, sondern nach der Ordnung Melchisedek's,

also ganz außer der Ordnung des mosaischen Cultus, der doch nur mit dem Untergange des jüdischen Staates untergehen konnte und sollte (Dan. 9, 26. 27.), besonders zu beachten. Ein israelitischer König, die doch der Verheißung nach (Genes. 49, 10.) sämmtlich aus Juda's Stamme sein sollten, konnte zuerst überhaupt nicht Priester sein, da er aus Levi's Stamme nicht war, noch weniger aber konnte er im jüdischen Staate nach einer ganz anderen Ordnung Priester sein, und dazu noch in Ewigkeit. — Auch ist zu bemerken, daß der Psalm, wäre er ein Gedicht auf einen irdischen König, in der Sammlung der zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmten Psalmen eine Stelle nicht habe finden dürfen. Vgl. das zu Psalm 44. Gesagte.

Der Verfasser des Psalmes ist David, wie die Ueberschrift angibt: לְדָוִד מִזְמוֹר. Das לְ, welches in den gleichen und ähnlichen Ueberschriften ständig den David als Verfasser bezeichnet, mit de, propter oder dem Dativ geben zu wollen, ist eine aus unredlichen Absichten hervorgegangene Inconsequenz. Als nota Genitivi steht es auch sonst, z. B. Mal. 1, 2. I. Kön. 1, 3. Habac. 3, 1. Daß David der Verfasser sei, war zur Zeit Christi anerkannt, da er bei Anführung desselben sagt: „Wie nennt ihn denn David im Geiste einen Herrn?" Matth. 22, 43. 45. coll. Marc. 12, 36. 37. Luc. 20, 42. 44., abgesehen davon, daß das eigene Zeugniß Christi in diesen Worten ausgesprochen ist. Auch der h. Petrus nennt David als Verfasser, Apgsch. 2, 34. Der chaldäische Paraphrast umschreibt: Per manum Davidis. David kann also nicht das Subject des Psalmes sein, Salomo noch weniger, da dieser nicht der Herr David's war, da er keine Feinde zu bekämpfen hatte und nie Krieg führte. Auch waren beide Könige nicht Priester.

Die dramatische Anordnung des Psalmes anlangend, so redet V. 1. der Psalmist, sich an die Zuhörer wendend mit Anführung des Ausspruches Gottes. V. 2—4. redet er den Messias an, V. 5—7. den Jehovah.

Nach diesen Vorbemerkungen schreiten wir, auf der festen Grundlage der messianischen Erklärung stehend, zur

### Uebersetzung und Erklärung des Psalmes.

V. 1. „Es sprach Jehovah zu meinem Herrn: Setze dich
zu meiner Rechten,
Bis ich legen werde deine Feinde zum Schemel
deinen Füßen."

Es sprach Jehovah — נְאֻם יְהוָה. — נְאֻם dictum, oraculum,

decretum, Part. Pass. von נְאֻם aussprechen, einen Ausspruch thun. Dieses Wort wird, mit höchst seltenen Ausnahmen, von einer göttlichen Offenbarung, einem göttlichen Ausspruche gebraucht, und wird, als Vorrede, als Einleitung, den Offenbarungen, den Aussprüchen Gottes vorausgeschickt, vgl. Jerem. 4, 1. 17; 5, 15. 18. 22; 7, 11; 8, 1; 9, 5; 13, 25. und außerdem gar häufig bei diesem Propheten; dann auch bei Isaias, Ezechiel, Osee und den übrigen kleineren Propheten. Es spricht die feste Bestimmung, den unveränderlichen Rathschluß Gottes und die sichere Ausführung desselben aus; vgl. besonders Ps. 2, 7: „Ich will verkünden über den Rathschluß,“ und die Erklärung; auch vergleicht man das fidelis sermo bei Paulus; cf. Matth. 24, 35: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“ — Vom prophetischen Geiste über die Jahrhunderte hinaus und bis in den Himmel erhoben, höret der Psalmist diesen von Ewigkeit, näher, von der Bestimmung des Sohnes Gottes zum Messias (Apok. 13, 8.), von Gott gefaßten Entschluß auf geheime, verborgene Weise aussprechen, da wo der Messias nach Vollendung seines Erlösungswerkes, nach seinem Leiden und seiner Auferstehung (Ps. 21; 15.) zum Himmel zurückkehrte; ähnlich wie Paulus auf geheimnißvolle Weise in den Himmel entzückt ward und geheimnißvolle Worte hörte (II. Cor. 12, 4.), und wie Johannes in der Apokalypse in seinen Entzückungen die Worte des verherrlichten Gottmenschen, die auf die damaligen wie auf die fernsten Zeiten sich bezogen, vernahm und die Begebenheiten im Geiste (Apok. 1, 10.) erschauete. — Jehovah ist Gott, der Vater, der den Sohn in die Welt sandte, vgl. Joh. 3, 16. Dieser selbe Name wird auch dem Sohne gegeben, vgl. Osee 1, 7. Jerem. 23, 6; 33, 16; er ist der Sproß Jehovah's, צֶמַח יְהוָֹה Isai. 4, 2.

Zu meinem Herrn — לַאדֹנִי (אָדוֹן von דּוּן richten, welcher Begriff in den morgenländischen Sprachen mit herrschen genau verbunden ist, vgl. zu Ps. 71, 1. Das griechische ist κυριος, das lateinische Dominus.). Der Redende ist David, der König, der das Subject des Psalmes seinen Herrn nennt. David zeigt durch dieses Wort לַאדֹנִי das Verhältniß an, in welchem das Subject des Psalmes zu ihm stehet: es ist sein Herr, und David ist folglich ihm unterthan, ist sein Knecht, sein Diener. Wenn nun David, der als unumschränkter König selbst auf der höchsten Stufe irdischer Größe stand und nur Gott, nicht aber irgend einen Menschen, einen andern König, als seinen Herrn anerkennen konnte, das Subject des Psalmes seinen

Herrn nennt, worauf auch Jesus besonders dringt in seiner Frage an die Pharisäer: „Wenn David ihn (Christum) seinen Herrn nennt, wie ist er denn sein Sohn?“ — so muß dieser Herr David's von übermenschlicher Wesenheit und Würde, muß Jehovah gleich, muß Gottes Sohn sein. Dieses letztere Bekenntniß: er ist Gottes Sohn, wollte Christus unzweifelhaft den Pharisäern abnöthigen mit der Frage: „was scheint euch von Christus? wessen Sohn ist er?“ und besonders, nachdem die Antwort: „David's,“ erfolgt war, mit der zweiten Frage: „Wenn ihn nun David seinen Herrn nennt, wie ist er denn sein Sohn?“ Die Antwort der Pharisäer: „Er ist David's Sohn,“ genügte also nicht dem Heilande; sie war nur zur Hälfte richtig oder vollständig; sie bezeichnete nur das Geringere im Messias, nur seine Abkunft dem Fleische nach; im Sinne Christi lag offenbar, daß die Pharisäer, durch die Anführung der Psalmenstelle und die zweite Frage aufmerksam gemacht und darauf näher hingeleitet, die Antwort geben sollten: Er ist Gottes Sohn, eben weil David ihn seinen Herrn nennt, so wie er Jehovah seinen Herrn nennt Ps. 8, 2. coll. 117, 14; 24, 2. Der Hohepriester verband auch diesen Sinn mit dem Worte Christus; ihm war Christus und Sohn Gottes identisch, wo er die beschwörende Frage an Jesus richtete: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagest, ob du Christus, der Sohn Gottes, bist?“ Matth. 26, 63. Diese Identität: Christus (Messias) und Sohn Gottes, war Ps. 2, 7. ausgesprochen: „Jehovah sprach zu mir (dem Gesalbten Gottes, V. 2. 6.): Mein Sohn bist du; ich habe dich heute geboren.“ — Ganz ähnlich, wie bei den Pharisäern Matth. 22, 41 ff., stellte Jesus einst an seine Jünger die Frage: „Wofür halten die Leute den Menschensohn?“ Und nachdem sie verschiedene Meinungen der Menschen angegeben hatten, fragt Christus sie um ihre Meinung: „ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ Und Petrus antwortete: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Matth. 16, 13—16. (Dasselbe Bekenntniß legte Martha ab, Joh. 11, 27., und nochmals Petrus, Joh. 6, 70.) Diese letzte Antwort war es, welche der Heiland wollte; so auch bei den Pharisäern, und zwar sollte sie bei diesen nach seiner Fragstellung eben aus dem Worte Herr, אֲדֹנִי — Herr David's — unserer Psalmenstelle hergeleitet werden. Auch hatte der Heiland in den drei Jahren seines öffentlichen Lehrens und Wirkens durch Worte und Werke sich hinreichend als wesenhaften Sohn Gottes erwiesen, wie der Apostel sagt: „der, geboren aus dem Saamen David's dem Fleische

nach (= Sohn David's —), als Gottes Sohn in Kraft erwiesen ist," Röm. 1, 3. 4. (In dieser Stelle des Apostels liegt denn auch die Lösung der Frage Jesu: dem Fleische nach ist der Messias der Sohn David's, vgl. Matth. 1, 1; Herr David's aber ist er als Gottes Sohn [cf. Marc. 1, 1.], wie er als Gott und Gottes Sohn der Herr über Alles ist. So wie nun seine Erhabenheit über David in den Worten liegt: „zu meinem Herrn," so spricht Jesus seine Erhabenheit über Salomo mit den Worten aus: „Siehe, hier ist mehr, als Salomo," Matth. 12, 42.). Auf diese seine göttlichen Werke zum Beweise seiner Gottheit weiset der Herr die Juden hin, Joh. 10, 36—38., und auch auf das Zeugniß des Vaters, das. 5, 37. coll. Matth. 3, 17. — Daß nun aber das Subject unsers Psalmes der Messias sei, das liegt in der ganzen Frage Jesu an die Pharisäer und in ihrer stillschweigenden Zustimmung. Der Heiland fragt direkt: „Was dünkt euch von dem Christus (d. i. dem Messias), wessen Sohn ist er?" Und hinter die Antwort der Pharisäer: „David's," hintergreifend fährt er fort: „Wie nennt ihn (den Christus, den Messias) denn David einen Herrn?" und zwar in der Stelle Ps. 109, 1., die er zum Belege ihnen citirt, und gegen welche sie als messianische Stelle keinen Einwand erhoben.

Wenn nun Christus eben aus dem Worte Herr, אָדוֹן, Herr David's, die Antwort hergeleitet haben wollte, der Messias sei Gottes Sohn, als gleiches Wesens mit Jehovah; wenn Matth. 26, 63. und 16, 16. Christus und Sohn Gottes als identisch, deklarativ genommen wird; und wenn der Heiland die feierliche Frage des Hohenpriesters bejahet mit dem Zusatze, daß sie von nun an den Sohn des Menschen zur Rechten der Kraft Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen werden; und wenn er den Petrus wegen seiner Antwort, die vom Vater im Himmel ihm geoffenbaret sei, selig preiset: so ergibt sich hieraus zugleich, welche Kraft, welche hohe Bedeutung dem Worte Herr אָדוֹן in unserer Stelle beigelegt werden müsse. Wo es von Menschen gebraucht wird, bedeutet es allerdings im gewöhnlichen Sinne „Herr," „Gebieter" (vgl. Genes. 18, 12.), so wie unser Wort Herr, welches Menschen beigelegt wird. Wird es aber von Gott gebraucht (vgl. Ps. 113, 7.), so hat es eine um ebensoviel höhere Bedeutung, als Gott höher ist, als ein Mensch, als er im eigentlichsten Sinne der Herr Himmels und der Erde, der Menschen und aller Dinge ist (Ps. 23, 1.), und ist dem weiteren Sinne nach identisch mit den übrigen Namen Gottes: El, Elohim, Schaddai, Adonai,

Jehovah. — Ist nun das Subject unsers Psalmes der Messias, Christus; und ist Christus und Sohn Gottes identisch, so hat das Wort אָדוֹן in unserer Stelle eben die hohe Bedeutung, welche es hat, wenn es Jehovah, dem himmlischen Vater, beigelegt wird, ist also ein die Gottheit des Messias bezeichnendes Wort; nur haben wir dieses aus den Prämissen — hier der allein richtige Weg, da ja das Wort von dem Subjecte, welches damit gemeint ist, seine emphatische Bedeutung empfängt — geschlossen. In demselben Sinne kommt das Wort noch vor oben Ps. 44, 12; dann Mal. 3, 2: „Und alsbald wird kommen zu seinem Tempel der Herr — הָאָדוֹן —, den ihr suchet.“ In V. 5. unsers Psalmes wechselt אָדוֹן mit dem erhabenen Namen Gottes: אֲדֹנָי, welcher, dem Messias dort beigelegt, den vollen Sinn des ersteren bestimmet.

Im N. T. ist das Wort Herr, κυριος, Dominus, und zwar in dem angegebenen höchsten Sinne, ein solennes Wort für Jesum Christum. Zuerst kommt es vor Luc. 1, 16. 17: „Er — Johannes — wird Viele von den Kindern Israels zu dem Herrn ihrem Gott (d. i. dem Messias, wegen des Folgenden) bekehren. Im Geiste und der Kraft des Elias wird er vor ihm — (dem Messias, dem Herrn und Gott —) hergehen;“ vgl. V. 76. In demselben Sinne spricht Elisabeth zu Maria: „Woher kommt mir dieses, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ Luc. 1, 43. apposite ad: Dixit Dominus *Domino meo*. Wiederum spricht der Engel zu den Hirten: „Heute ist euch der Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr (χριστος, κυριος),“ Luc. 2, 11., welche Stelle zugleich die unsrige dahin erklärt, daß der Herr David's sei der Christus. In dem Worte Heiland (Erlöser) ist ebenfalls zugleich die Gottheit des Christus ausgesprochen nach Osee 1, 7: „Ich will sie erlösen durch den Herrn ihren Gott“ — בַּיהוָה אֱלֹהֵיהֶם. — Zu seinen Jüngern sprach der Heiland: „Ihr nennet mich Meister, und Herr (διδασκαλος, και ὁ κυριος); und ihr saget recht; denn ich bin es.“ Joh. 13, 13. 14. Thomas redet nach der Auferstehung Jesum an: „Mein Herr und mein Gott!“ Joh. 20, 28., wo er offenbar „Herr“ und „Gott“ als identisch und zugleich deklarativ nimmt. Der h. Petrus sagt, daß Gott Jesum eben da, wo er gen Himmel fuhr, wobei er unsern ersten Vers citirt, zum Herrn und Christus gemacht habe, Apgsch. 2, 36; derselbe sagt von ihm: „dieser ist Aller Herr“ — παντων κυριος (= Herr über alle Menschen und über alle Dinge), Apgsch. 10, 36., ebenso wie Gott, der Vater, vgl. Ps. 23, 1: „Domini

est terra, et plenitudo ejus: orbis terrarum, et universi, qui habitant in eo.“ — Als Herr über Alle und über Alles ist er auch der einzige Herrscher und Herr, Judä V. 4. coll. I. Cor. 8, 6. Der h. Paulus sagt: „Niemand kann Jesum einen Herrn nennen (seine Gottheit in diesem Worte bekennen), als nur im heiligen Geiste,“ I. Cor. 12, 3; cf. Matth. 7, 21. 22., aus welcher Stelle die Erhabenheit, die übermenschliche und überirdische Bedeutung dieses Namens Herr so überaus deutlich hervorgeht; so auch nannte ja David im heiligen Geiste den Messias den Herrn, Marc. 12, 36. coll. II. Kön. 23, 2. und Matth. 16, 17. — Der höchste Gipfel, die volleste Erklärung dieses Namens אָדוֹן (vgl. auch damit II. Kön. 23, 3: „Herrscher über die Menschen“ מוֹשֵׁל בָּאָדָם), als vom Heilande geltend, begegnet uns in der Apok. 17, 14; 19, 16., wo er heißt: „**Herr der Herren, und König der Könige**“ — κυριος κυριων, και βασιλευς βασιλεων —, welchen gleichen hocherhabensten Namen er mit dem Vater gemeinschaftlich hat, I. Tim. 6, 15., so wie Apgsch. 10, 36. mit Ps. 23, 1. verglichen, dem Sohne eine gleiche Herrschaft eingeräumt wird, wie dem Vater. — Als allgemeine Stellen vgl. noch: Joh. 11, 21. 32; 21, 7. Marc. 16, 19. Apgsch. 10, 48; 13, 12; 16, 31; 20, 21; 28, 31. Röm. 1, 7; 6, 23; 7, 25; 13, 14; 14, 8. 9; 16, 20. I. Cor. 16, 22. II. Cor. 8, 9; 13, 13. Phil. 2, 11; 3, 20. Col. 3, 17. I. Thess. 1, 3. II. Petr. 1, 2; 3, 10. 15. u. s. w. Man bemerke hierbei, daß das Wort Herr vor der Auferstehung Jesu fast gar nicht von den Jüngern gebraucht wird, sondern Meister, Lehrer, Rabbi; nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt aber ist es bei ihnen eine ständige Bezeichnung, da wo sie über die hohe Würde ihres heimgegangenen Herrn und Meisters vollkommen belehrt waren. Es mag diese Erscheinung wohl damit zusammenhangen, daß Jesus in seinem Erdenleben zum Knecht und Diener sich erniedrigt hatte (Matth. 20, 28. Phil. 2, 7. Isai. 42, 1; 52, 13; 53, 2. 3. 11.), in vollkommener Erniedrigung und Entäußerung seiner Herrlichkeit lebte, nur darauf bedacht, das Werk der Erlösung in dieser Erniedrigung als der Verachtete, als der Geringste der Menschen (Isai. 53.) zu vollbringen. Nach Vollendung dieses Werkes trat er wieder ein in seine als Sohne Gottes ihm gebührende Herrlichkeit und Herrschaft; bei seiner Himmelfahrt ist er nicht mehr Knecht und Diener, sondern Herr, Herr David's und aller Könige und Völker, die nun ihm dienen, ihn als „Herrn und Gott“ anbeten, vgl. Ps. 71, 9—11. Dan. 7, 13. 14. Luc. 1, 16. coll. 17.

Anm. Der chaldäische Paraphrast übersetzt, um die Gottheit des אָדוֹן in unserer Stelle auszudrücken: Dixit Dominus in Verbo suo — בְּמֵימְרֵיהּ (auch vielleicht: ad Verbum suum). In der chaldäischen Paraphrase wird aber die מֵימְרָא דַיהוָה, Verbum Domini, Sapientia Domini, häufig gebraucht für יְהוָה, also: Jehovah sprach zu Jehovah, oder: sprach zu sich selbst; oder: sprach zum Logos, dem Worte, d. i. sprach zu seinem wesensgleichen Sohne. (S. Coccejus zu dieser Stelle und Calmet zu Joh. 1, 1.) Vgl. die Erklärung zu Zach. 11, 13; 12, 10.

„Setze dich zu meiner Rechten!" — שֵׁב לִימִינִי. Man muß sich vergegenwärtigt halten, daß der Messias vor allem als Herr, als Herrscher, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18.), zum Himmel zurückkehrt; dieses nun: Herr, Herrscher, Fürst, König sein, ist nach seiner Himmelfahrt κατ᾽ ἐξοχην sein Amt, seine Würde (cf. Apgsch. 2, 36; 5, 31. Apok. 1, 5; 17, 14.). Dieses Herrschens erwähnt ausdrücklich der h. Paulus, da er sagt, daß Jesus eben darum gestorben und auferstanden sei, daß er über Todte und Lebendige herrsche — ἵνα . . . κυριευσῃ — Röm. 14, 9; ferner: „Indeß muß er herrschen (βασιλευειν), bis er — der Vater — alle seine Feinde unter seine Füße gelegt hat," I. Cor. 15, 25. Am deutlichsten aber hat der Heiland selbst dieses ausgesprochen, da er kurz vor seiner Himmelfahrt sagt: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden," d. i. ich bin im Himmel und auf Erden unumschränkter Herrscher, dem Alles unterworfen ist. — Eben dieses aber, daß der Heiland als Herrscher im Himmel thronen soll, nachdem er in der Zeit seiner Knechtschaft und Erniedrigung die Welt, die feindlichen Mächte, das satanische Reich überwunden hatte, liegt in dem Imperativ שֵׁב, sede! Das Zeitwort יָשַׁב hat eben die Bedeutung: als Herr, als König, als Richter sitzen (nicht sitzen schlechtweg, als Zeitwort der Ruhe); vgl. Isai. 37, 16: „Herr der Heerschaaren, Gott Israels, der du über den Cherubim sitzest, du bist allein Gott über alle Reiche der Erde;" ferner Ps. 121, 5: „da sitzen sie auf Thronen zum Gericht;" vgl. oben Ps. 2, 4. die Erklärung; ferner Ps. 28, 10: „*Sedebit* Jehovah *rex* in aeternum;" Ps. 9, 8; 54, 20; 101, 13; 98, 1; 46, 9. Isai. 10, 13; 40, 22. Zach. 6, 13. Jahn bemerkt hierbei: „Historici Arabes de Chaliphis, et historiae ecclesiasticae scriptores recentiores de primatibus Ecclesiae dicunt: tot annos *sedit*, loco *regnavit* (wie es im Brevier bei den h. Päpsten vorkommt). In der Stelle I. Cor. 15, 25. ist das Sitzen

in der Psalmenstelle auch geradezu mit Herrschen umschrieben. Vgl. noch Matth. 19, 28; 25, 31. Joh. 19, 13. Apgsch. 12, 21; 25, 6. Apok. 20, 4. 11. Dan. 7, 10. 26. — Unter der „Rechten Jehovahs" wird die Kraft, die Allmacht desselben bezeichnet, vgl. Ps. 117, 16; 43, 4. Matth. 26, 64: „zur Rechten der Kraft Gottes." Noch ist bei dem: „setze dich zu meiner Rechten," zu suppliren: auf meinen Thron, wie dieses zugesetzt wird Apok. 3, 21. Jehovah sitzet auf einem herrlichen Throne in göttlicher Majestät, wo er von den himmlischen Geistern angebetet wird, Isai. 6, 1—4. Hiernach nun bedeutet der Ausdruck: setze dich zu meiner Rechten, so viel als: Nimm vollen Antheil an meiner göttlichen Herrschaft, Ehre, Majestät, Glorie, Kraft, und Anbetung; herrsche und richte mit mir mit jener unumschränkten Macht und Gewalt, die Ich über Himmel und Erde habe, „ita ut praecise aequalitas potentiae, majestatis, autoritatis, gloriae, et concurrens quasi jurisdictio, regi huic adscribatur," (Geier). Vgl. Zach. 6, 13: „accipiet הוד — majestatem, gloriam (cf. Apok. 5, 12—14.), et sedebit, et regnabit super solio suo." Er ist also nur ein anderer Ausdruck für den: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden." Von irdischen Königen, die doch auch Gottes Stellvertreter auf Erden sind, wird dieser hohe, erhabene Ausdruck in dem angegebenen Sinne nie gebraucht; von ihnen heißt es: sie sitzen vor Gott, vgl. Ps. 60, 8. coll. 40, 13; 50, 13. — „Zu meiner Rechten" bedeutet ferner den vorzüglichsten, den Ehrenplatz, ist das Symbol der vorzüglichsten Ehre, Erhabenheit, Auszeichnung, Liebe (cf. Matth. 25, 33. 34.), und Erhöhung, wie Petrus sagt: Dextera Dei *exaltatus* — ὑψωθεὶς, Apgsch. 2, 33. coll. Phil. 2, 9. Eph. 1, 20. 21. Isai. 52, 13. So saß die Mutter Salomo's zu seiner Rechten, III. Kön. 2, 19; so verlangte die Mutter der Söhne des Zebedäus, daß einer derselben zur Rechten, der andere zur Linken des Herrn in seinem Reiche sitzen möge, Matth. 20, 21. (Die Schüler, als geringere, sitzen zu den Füßen der Lehrer, vgl. Luc. 10, 39. Apgsch. 22, 3.). — Nicht aber allein die volle Theilnahme an der göttlichen Macht, Herrschaft, Majestät u. s. w. bedeutet der Ausdruck: „setze dich zu meiner Rechten," sondern auch die Theilnahme an der göttlichen Wonne und Seligkeit; dieses sagt die Stelle: „Wonne an deiner Rechten auf ewig," Ps. 15, 11. (vgl. Matth. 25, 34.). An diese letzten Worte des Psalmes 15. schließt sich unverkennbar der Anfang des 109. Psalmes an, und führt mit Hinzunahme der Idee des

2. Psalmes denselben weiter aus. Vgl. oben. Vgl. die Stelle aus Augustinus bei Canisius: Summa doctr. christ. Vol. I. p. 66.

Anm. Anders verhält es sich, wenn Jehovah's Hülfe und Beistand für Jemanden angezeigt wird: da ist Jehovah zur Rechten des zu Beschützenden, vgl. Ps. 15, 8: „Quoniam a dextris est mihi, ne commovear."

Es ist übrigens, da Christus seiner göttlichen Natur nach von Ewigkeit dem Vater in Allem gleich ist, an dieser Stelle hauptsächlich die Rede von seiner menschlichen Natur, von der Verherrlichung und Erhöhung dieser nach seiner Himmelfahrt, da Jesus als *filius hominis* durch Leiden und Sterben diese Verherrlichung sich erworben hatte. „Audit quasi homo, sedet quasi filius." Ambros. Apol. David. II. cap. 4. Bei Daniel 7, 13. 14. wird dieses deutlich ausgesprochen: „Ich sah im Nachtgesicht, und siehe, es kam Einer auf den Wolken des Himmels wie ein Menschensohn (כְּבַר אֱנָשׁ), und er kam zu dem Alten der Tage, und ward vor sein Angesicht geführt. Und er gab ihm Gewalt und Ehre und das Reich, daß alle Völker, Geschlechter und Zungen ihm dienen. Seine Gewalt ist eine ewige Gewalt, die nicht genommen, und sein Reich ein Reich, das nicht zerstört wird." (Die Worte: und er gab ihm u. s. w., erklären unser: Sede a dextris meis. Das: „er ward vor sein Angesicht [genau: „vor ihn"] gebracht," wäre hier als identisch mit: a dextris zu nehmen; oder richtiger noch: erst ward er vor ihn gebracht, alsbald aber zu seiner Rechten erhöhet — was durch das folgende: und er gab ihm u. s. w., ausgedrückt ist. Vgl. ad Ps. 15, 8.) Der Heiland sprach zu den Hohenpriestern, nachdem er unmittelbar vorher als Sohn Gottes sich bekannt hatte: „Ich sage euch aber: von nun an werdet ihr **den Sohn des Menschen** zur Rechten der Kraft Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen," Matth. 26, 64. (Die Ausdrücke in beiden Stellen: auf den Wolken des Himmels kommen, sind zugleich beweisend für die Gottheit des Menschensohnes, da „auf den Wolken des Himmels fahren, kommen," nur ein Attribut Gottes ist, vgl. Ekkli. 24, 7. Ps. 88, 7; 96, 2; 103, 3. Ezech. 1, 4. Vgl. dagegen Isai. 14, 14. [10—15.]. Ueber den Ausdruck Menschensohn s. zu Dan. 7, 13.) Weil nun Christus (als Menschensohn durch Leiden und Sterben die Welt und das böse Reich) überwunden hat, darum hat er mit seinem Vater auf seinen Thron sich gesetzt, Apok. 3, 21. (cf. Joh. 16, 33.). Bemerken wir hierbei, daß

auch denen, welche wie Christus überwinden, das Sitzen mit ihm auf seinem Throne verheißen wird, l. c., ähnlich wie er seinen Aposteln, die um seinetwillen Alles verlassen hatten, das Sitzen auf zwölf Thronen und das Richteramt mit ihm verheißt, Matth. 19, 27. 28; und wie seine Getreuen mit ihm richten und herrschen, Apok. 20, 4. 6; 5, 10; 1, 6. I. Cor. 6, 2. 3. Weish. 3, 8. Aus diesem Sitzen mit ihm auf seinem Throne, aus diesem Richten und Herrschen mit ihm, folgt indeß ebensowenig eine Gleichheit derselben mit ihm quoad naturam et dignitatem, als eine Einheit quoad naturam mit ihm und dem Vater aus den Worten: „Mögen sie Alle Eins sein, wie du, Vater, in mir, und ich in dir; damit sie auch in uns Eins seien." Joh. 17, 21. Christi Einheit mit dem Vater ist eine substanziale, Joh. 10, 30; 1, 1; Col. 2, 9; unsere Einheit mit Christo und dem Vater ist eine moralische. Vgl. noch Phil. 3, 20. I. Cor. 15, 49. II. Petr. 1, 4. I. Joh. 3, 2. Genes. 1, 26. 27.

Wir sagten, daß in den Worten: „setze dich zu meiner Rechten," von der Verherrlichung der menschlichen Natur Christi hauptsächlich die Rede sei. Wäre übrigens der Messias nur Mensch, so konnte ihm nimmer das Sitzen zur Rechten Gottes eingeräumt werden; einem bloß menschlichen, einem erschaffenen, auch noch so erhabenen und verdienstreichen Wesen würde Gott dieses nie bewilligen, Er, welcher sagt: „Meine Ehre werde ich einem andern nicht geben," Isai. 42, 8. Die Engel und Auserwählten sind vor dem Throne Gottes und des Lammes, Apok. 7, 9. 10. 15., und rings um den Thron, das. V. 11; Cap. 5, 11; 4, 3. 4. 5. — Also als Gott-Mensch, als Der, in welchem die Gottheit (der λογος) und die Menschheit hypostatisch vereinigt sind, sitzt der Heiland zur Rechten des Vaters. „*Una in sede, una majestate ponuntur;* et sedent non pro discerniculo dignitatis, nec pro ordine potestatis, sed pro copula charitatis." S. Ambrosius l. c. — Der h. Paulus beweiset aus unserer Stelle die Erhabenheit Christi über die Engel (: „Denn zu welchem Engel hat Gott je gesagt: Setze dich zu meiner Rechten?" Hebr. 1, 13.) und somit seine Gottheit; denn in den vorhergehenden Versen 2—9. hatte er durch ähnliche Vergleichungen und Wendungen die Gottheit Christi, des Sohnes Gottes, bewiesen, Dessen, „den alle Engel Gottes anbeten sollen," V. 6. Diesem Sohne des Menschen nun, mit welchem der ewige λογος (Joh. 1, 1. 2.) seit der Annahme der menschlichen Natur (V. 14.) für immer hypostatisch vereinigt ist und dessen

Herrlichkeit Apok. 1, 13—18. so erhaben geschildert wird, dem Lamme in der Mitte des Thrones, wird von den himmlischen Wesen gleiche Anbetung mit Gott dargebracht, Apok. 5, 6—14; 7, 9—12. 17. cf. Phil. 2, 9—11. Als Richter aller Menschen (apposite ad: *sede* etc.) sollen Alle ihn ebenso ehren, wie sie den Vater ehren, Joh. 5, 22. 23; als Mitherrscher mit Gott auf seinem Throne trägt er mit ihm denselben Namen: „König der Könige, Herr der Herren," I. Tim. 6, 15. 16. coll. Apok. 17, 14; 19, 16. — Das Sitzen zur Rechten Gottes, als bedeutend die über Alles erhabene Macht und Herrschaft und Majestät des Messias, wird emphatisch erweitert vom h. Paulus Eph. 1, 20. 21: ... „Da er Christum von den Todten auferwecket und zu seiner Rechten im Himmel gesetzt hat, hoch über alle Fürstenwürde und Gewalt und Macht und Herrschaft, und über alle Namen, die genannt werden mögen, nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen." cf. Phil. 2, 9. — In Beziehung darauf, daß in den Worten: sede a dextris meis, auch die Theilnahme an der göttlichen Glorie ausgesprochen ist, ist noch zu bemerken die Bitte Christi um diese Verherrlichung beim Vater, mit jener Herrlichkeit, die er — als λογος — bei ihm hatte, ehe die Welt war, Joh. 17, 5. coll. 24., d. i. von Ewigkeit her, Joh. 1, 1. 2. coll. Prov. 8, 22. 23. Mich. 5, 2; aus welcher Herrlichkeit des Sohnes von Ewigkeit her wiederum seine wahrhafte Gottheit folgt.

Unsere Stelle findet zahlreiche Anwendung im N. T., und zwar in Beziehung auf Christum allein. Den Juden sagt Jesus sein Sitzen zur Rechten Gottes vorher, Matth. 26, 64. Marcus sagt: „Der Herr Jesus nun, nachdem er mit ihnen (den Jüngern) gesprochen, ward in den Himmel aufgenommen, und sitzet zur Rechten Gottes," Marc. 16, 19. Der h. Petrus erklärt am Pfingsttage, nach Empfangung des h. Geistes, diese Stelle des Psalmisten, namentlich mit Ausschließung David's, von dem Sitzen Jesu zur Rechten Gottes, nach seiner Himmelfahrt: „Nachdem er nun zur Rechten Gottes erhöhet ist und die Verheißung des h. Geistes vom Vater empfangen hatte, hat er diesen ausgegossen ... Denn David ist nicht (damals) in den Himmel aufgefahren; er sagt aber: Setze dich zu meiner Rechten ... Ihn nun hat Gott zum Herrn und Christus gemacht." Apgsch. 2, 33. 34. 36. (Vgl. das gleiche Verfahren des h. Petrus mit dem 15. Psalm. Apgsch. 2, 24—31. coll. 13, 35—37.). Der h. Stephanus erblickt Jesum stehend zur Rechten Gottes, Apgsch. 7, 55. (stehend —

als Symbol der Hülfe, des Beistandes für den h. Stephanus). Vgl. noch Apgsch. 5, 31. Röm. 8, 34. Col. 3, 1. Hebr. 1, 3. 13; 8, 1; 10, 12; 12, 2. I. Petr. 3, 22. Apok. 3, 21.

„Bis ich legen werde deine Feinde zum Schemel deinen Füßen." Bis ich legen werde — עַד־אָשִׁית — das futur. hier offenbar in der Bedeutung des futur. exact.: bis ich gelegt haben werde. Der Sinn dieses Hemistichs in Verbindung mit dem vorhergehenden ist: Herrsche, richte, auf meinem Throne zu meiner Rechten in göttlicher Herrlichkeit erhoben, mit mir nach der Gewalt, welche dir im Himmel und auf Erden gegeben ist, daß du herrschest über Todte und Lebendige, bis zu der Zeit, wo ich alle deine Feinde zum Schemel für deine Füße gelegt, sie vollkommen bezwungen, dir unterworfen, dir den vollständigsten und herrlichsten Triumph über sie verschafft haben werde. — Es liegt zunächst in diesen Worten, daß der Messias, sein Reich, seine Kirche, stets Feinde haben werde, welche nicht wollen, daß er über sie herrsche (Luc. 19, 14.), welche Ihn, seine Gottheit, seine Wahrheit, seine Macht und Herrschaft, sein Reich, seine Kirche, nicht anerkennen, sie mit Wuth und Ingrimm verfolgen werden (vgl. das zu Ps. 2, 1. 2. 3. Gesagte); dann aber, daß Jehovah sie einst vollkommen überwinden und sie zum Schemel der Füße Dessen legen werde, dessen Feinde sie waren (vgl. Ps. 2, 4. 5.). So hatte Jehovah es Allen gedrohet, welche die Worte des kommenden Propheten, des Messias, nicht annehmen werden: „Wer aber seine Worte, die er reden wird in meinem Namen, nicht hören will, an dem werd' ich mich rächen." Deut. 18, 19. Die Apokalypse, worin der endliche vollständige Sieg des Reiches Christi über die Christum und seine Kirche verfolgenden Juden und Heiden (wozu auch alle übrigen sich Christen nennenden Verfolger, alle Gottlosen, alle Atheisten, Antichristen u. s. w. gehören) unter vielfachen Bildern zur Darstellung gebracht wird, liefert den glänzendsten Commentar zu dieser Stelle, vgl. Apok. 5, 5; Cap. 11; 12; 17; 18; 19, 1—6. 11. 19—21. Diese Feinde, welche gegen Jehovah und seinen Gesalbten vergeblich ankämpfen (Ps. 2.); welche, ob auch im Bunde mit den Mächten der Hölle, die Kirche Jesu nicht überwältigen werden (Matth. 16, 18.), sie werden einst sämmtlich besiegt werden und machtlos darnieder liegen, und ein strenges Gericht wird über sie ergehen, eine züchtigende Herrschaft werden sie vom Herrn und seinem Gesalbten erfahren. Dieses Gericht, diese züchtigende Herrschaft über dieselben, beginnt mit der Zerstörung Jerusalems als Ausgangspunkt (folgender Vers), hat sich oft im Laufe

der Zeiten wiederholt und wird sich wiederholen bis zum Tage der Allentscheidung, wo die Feinde dann sämmtlich zum Schemel der Füße dem „Herrn," dem Messias, werden gelegt werden. Der Ausdruck: zum Schemel der Füße legen, bedeutet nicht eine Unterwerfung unter die Gnade und Liebe des Herrn, eine freiwillige, aus Reue und Anerkenntniß der Wahrheit hervorgehende, sondern eine mit aller Strenge der Macht und Gewalt und des Strafgerichtes, gegen den Willen und ungeachtet des Widerstrebens der Feinde, gegen dieselben vollzogene Unterwerfung, zugleich mit dem Nebenbegriffe der Schmach, der Verachtung, womit diese Feinde und Empörer werden behandelt werden. Vgl. die Stellen: III. Kön. 5, 3., wo Salomo sagt, daß David dem Herrn kein Haus bauen konnte wegen der Kriege ringsum, bis sie (die Feinde) der Herr unter seine Fußsohlen gab; Ps. 17, 38 ff. heißt es: „Ich will meine Feinde verfolgen und sie ergreifen, und nicht umkehren, bis sie vertilgt sind; . . . sie sollen fallen unter meine Füße (coll. I. Cor. 15, 25.). Du hast mich mit Kraft gerüstet zum Streite, mir unterworfen, die sich aufgelehnt wider mich; . . . die mich haßten, vertilgtest du," u. s. f. In dieser Stelle ist das: unter die Füße, oder zum Schemel der Füße legen, deutlich erklärt als vollkommne Unterwerfung durch Besiegung, als Vernichtung und Vertilgung. — Manche vergleichen auch Josua 10, 24. 25: „Kommet, und setzet eure Füße auf die Hälse dieser (hingestreckten) Könige ... Also wird der Herr thun an allen euren Feinden, gegen welche ihr streitet." Ferner: *Conculcabis* leonem et draconem, Ps. 90, 13. coll. Genes. 3, 15: „er wird deinen Kopf zertreten," cf. Röm. 16, 20. Die Verachtung ist ausgedrückt in der Stelle Jak. 2, 3: . . . „Wenn ihr zu dem Armen sprächet: steh' du dort, oder setze dich hier zu meinem Fußschemel!" u. s. w. — Neben dieser Vernichtung und Verachtung der Feinde bezeichnet der Ausdruck die Erhabenheit dessen, zu dessen Fußschemel die Feinde gelegt werden; er, der Herr, der Messias, sitzet hoch auf seinem Throne; dieser Sinn liegt in den Worten Jehovah's: „Der Himmel ist mein Thron, und die Erde der Schemel meiner Füße," Isai. 66, 1; vgl. noch Ps. 98, 5. (Die Stelle Ps. 8, 7. 8. kann zur Erklärung unserer Stelle nicht füglich angezogen werden, wie aus dem verschiedenen Sinne beider sich deutlich ergibt.) Der h. Paulus sagt nun mit Beziehung auf unsere Stelle: „Er (Christus) muß herrschen — (als sitzend zur Rechten Gottes auf seinem Throne) —, bis er (der Vater) alle seine Feinde unter seine Füße gelegt hat," I. Cor. 15, 25. Aus den übrigen Versen dieser

Stelle, welche dort der Apostel recht ex professo erklärt, erkennen wir zugleich die genaue Bedeutung der Partikel bis (עַד, donec). Der Apostel sagt: „Dann (d. i. nach der allgemeinen Auferstehung, V. 21—23.) ist das Ende, wo Er (Christus) das Reich Gott, dem Vater, übergeben wird, nachdem er alle Herrschaft und alle Macht und alle Gewalt vernichtet haben wird. Denn er muß herrschen, bis er — der Vater — alle seine Feinde unter seine Füße gelegt hat. Der letzte Feind, der vertilgt werden wird, ist der Tod (cf. Apok. 20, 14.); denn Alles hat er seinen Füßen unterworfen ... Wann (ὅταν) ihm aber Alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst sich Dem unterwerfen, der ihm Alles unterworfen hat, damit (ἵνα) Gott Alles in Allem sei." V. 24—28. coll. Apok. 21, 3. (Vgl. I. Cor. 3, 23: „Christus ist Gottes;" Cap. 11, 3: „Das Haupt Christi ist Gott." Daß in diesen Stellen nicht von dem λογος, dem ewigen, Gott gleichen [Joh. 1, 1. 2; 10, 30 u. s. f.] Sohne Gottes, die Rede sei, sondern von dem Christus, als dem den λογος und den Menschen in sich vereinigenden Gottmenschen, dem menschgewordenen λογος [Joh. 1, 14.], wornach der Vater größer ist, als er (Joh. 14, 28.), ergibt sich leicht aus der biblisch-kirchlich-dogmatischen Lehre von der Person Christi.) Zuerst also übergibt der Vater dem Sohne, den er zur Wiedererwerbung des Gottesreiches in die Welt sandte, die Herrschaft, das Reich, alle Gewalt im Himmel und auf Erden (Ps. 2, 8. Matth. 11, 27; 28, 18. Joh. 3, 35; 17, 2. Dan. 7, 13. 14.); und demnächst, nachdem das Reich Gottes auf Erden seine Aufgabe: die von Gott gewollte Anzahl der Auserwählten zum Himmel zu führen, erfüllt hat, „wo dann das Ende ist," nach der Entscheidung aller Dinge durch den Sohn als Richter, welches Richteramt am jüngsten Tage seine letzte gottmenschliche Function ist, übergibt der Sohn das Reich wieder dem Vater, „damit dann Gott Alles in Allem sei." Vgl. Apok. 20, 11 ff. und Cap. 21, 3., wo nach dem allgemeinen Weltgerichte nur Rede ist von der Hütte Gottes (des Vaters) bei den Menschen, coll. 7, 15. 17. — Der Sohn, der Gottmensch Christus, hat hiernach nur eine sogenannte interimistische Herrschaft, so lange sein durch seine gottmenschliche Thätigkeit gestiftetes Reich auf Erden, so lange die Ecclesia militans dauert, so lange es in dieser und für diese noch etwas zu wirken, zu thun, so lange es Feinde dieser seiner streitenden Kirche gibt, die noch nicht unterworfen sind, Hebr. 2, 8. Sonach also ist das עַד bis, nach dem Gehalt unserer Stelle, welche nach der Erklärung von einem besonderen,

nämlich herrschenden und richtenden Sitzen des „Herrn" zur Rechten des Vaters, de termino certi modi regnandi (Geier) redet, und zwar, so lange es Feinde seiner Kirche gibt, in einem eingeschränkten Sinne zu nehmen, bedeutet einen terminus ad quem, oder steht pro determinante consequens (Coccejus). In diesem eingeschränkten Sinne ist denn auch die Ewigkeit des Reiches Christi, des Gottmenschen als solchen (Ps. 44, 7. Dan. 2, 44; 7, 13. 14. Mich. 4, 7. II. Kön. 7, 13. 16. Isai. 9, 7. Luc. 1, 32. 33.), zu nehmen, d. i. dieses von ihm gestiftete Reich wird auf Erden dauern bis zum Ende der Welt; so erklärt der Heiland es selbst Matth. 28, 20. coll. Joh. 14, 16. 17. coll. Ps. 71, 5. 7, 17; dann geht es, für alle Ewigkeit, über in die Hände des Vaters. — Dabei ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Erhöhung, die Verherrlichung des Sohnes beim Vater, und „die Fülle der Wonnen zu seiner Rechten" ewig dauert (Ps. 15, 11.), daß der Sohn in ewiger innigster Vereinigung mit dem Vater im Himmel thronet, in einer Vereinigung, nicht der Natur der göttlichen Majestät und Glorie, sondern nur der Art und Weise, dem modus nach verschieden von der vorherigen, welche herrschend und richtend und zugleich hohepriesterlich, fürbittend, ist (V. 4.); welche zwei oder drei Functionen nach dem Tage der Allentscheidung aufhören.

Auf die Frage: Cur dicit Pater: donec ponam? nonne etiam filius ponit inimicos suos scabellum pedum suorum? antwortet Bellarmin: tribuitur haec actio Patri, quia per eam redditur merces obedientiae Filii, dicente Apostolo: Propter quod (sc. propter exinanitionem et obedientiam usque ad mortem) et Deus exaltavit illum etc. Praeterea omnis actio, quae ad potentiam pertinet, Patri solet tribui, quamvis etiam Filio, qui quod Pater operatur, etiam illud operatur, sit communis . . . Quod autem Filius Patri cooperetur in hac actione subjiciendi hostes, dicitur in vers. seq.

V. 2. „Den Stab deiner Macht wird Jehovah ausstrecken von Sion aus: — (sprechend:)
Herrsche inmitten deiner Feinde!"

Stab deiner Macht — מַטֵּה עֻזְּךָ — der Stab, womit du Mächtiges wirkest, vgl. Arm Jehovah's, Ps. 88, 11. 14; 78, 11. Isai. 62, 8. Weish. 11, 22. Jerem. 21, 5; 27, 5. Luc. 1, 51. Das Wort מַטֶּה bedeutet jedweden Stab, insbesondere: Stab der Züchtigung, Zuchtruthe, vgl. Isai. 9, 4; 10, 5. 24. Ezech. 7, 10.

Nahum 1, 13., somit dasselbe, was eiserner Scepter, Ps. 2, 9. Der Sinn des ersten Hemistichs dieses Verses, in Verbindung mit dem vorigen Verse und dem zweiten Hemistich, ist: „Du sollst herrschend und richtend mit mir zu meiner Rechten sitzen, bis ich alle deine Feinde im Allgemeinen zum Schemel deiner Füße gelegt haben werde. Der Ausgangspunkt aber dieser richtenden und züchtigenden Macht des Messias über die Feinde, welcher mit dem Vater mitwirkt in Bekämpfung der gemeinschaftlichen Feinde (s. Ps. 2, 4—6. 9.), wird, wie der Psalmist im prophetischen Geiste schauet und in dieser Apostrophe an den Messias hier ausspricht, Sion, Jerusalem, sein; dort wird das Gericht über diese deine ersten und ärgsten Feinde, die Juden, zuerst ergehen." Dieser von den Interpreten, so viel uns bekannt ist, bisher übersehene Sinn ist den Worten, der Gedankenverbindung und der Geschichte vollkommen angemessen. Das erste große Gericht, die erste eklatante Aeußerung seiner strafenden Macht über seine Feinde erfuhr die Mörderin des Messias, die Stadt Jerusalem, wie es von Daniel (Cap. 9, 26. 27.) und vom Heilande (Matth. 24.) war vorhergesagt worden. — Der Zusatz: herrsche inmitten deiner Feinde (was als Anrede Jehovah's, oder auch des Psalmisten an den Messias, genommen werden kann), wäre als Erklärung von dem Vorigen zu fassen: „ich gebe dir (oder resp. du hast) vollkommene Herrschaft über diese deine Feinde, die Juden, welche dich verworfen und getödtet haben; herrsche über sie mit eisernem Scepter, zerbrich sie wie ein Töpfergefäß (Ps. 2, 9.); schone ihrer nicht, vertilge sie, da das Maaß ihrer Bosheit, ihrer Widerstrebung und Hartnäckigkeit voll ist, vgl. Matth. 23, 34—38. Luc. 19, 42—44; und wärest du rings von ihnen allen umgeben, sie werden dem Stabe deiner Züchtigung und Macht unterliegen." — Dann aber möchte auch ein weiterer, ein allgemeiner Sinn darin liegen: „Herrsche inmitten aller deiner Feinde, welche diesen verstockten Juden ähnlich sind; wie du zuerst über die Juden das Strafgericht ausübest, das der Herr in deine Hände gegeben hat; wie du deine strafende, züchtigende Macht zuerst Sion und dessen Bewohner fühlen lässest: so wird es allen deinen künftigen Feinden ergehen; du wirst mit eben derselben Macht und Strenge über sie herrschen und alle überwinden, — bis sie endlich sämmtlich besiegt, gestraft, gezüchtigt, zum Schemel deiner Füße von Jehovah gelegt sind." Mit dieser wie uns scheint einzig richtigen Erklärung namentlich des ersten Hemistichs unsers Verses fällt die von den Interpreten allgemein gegebene Erklärung: Von Sion, d. i. von Jerusalem, gehet aus die Herrschaft,

das Reich des Messias; dort ward (ohne daß gerade das Kreuz Christi als „der Stab seiner Macht" genommen werden soll) der königliche Titel Christi oben an sein Kreuz geheftet; dort litt er, dort stand er auf von den Todten, dort fuhr er gen Himmel, dorthin sandte er seinen Aposteln den h. Geist; von Jerusalem anfangend sollten diese in die ganze Welt gehen mit der Predigt des Evangeliums, um die Völker der Herrschaft, dem Reiche des Messias, zu unterwerfen, mit der Verkündigung der Vergebung der Sünden, Apgsch. 1, 8. Luc. 24, 47. coll. Isai. 2, 2. 3: „Von Sion aus wird ausgehen das Gesetz, und das Wort des Herrn von Jerusalem." Daß diese Erklärung nicht die richtige sei, ergibt sich aus der ganzen Haltung des Psalmes, worin von Besiegung, Niederwerfung der Feinde, welche Feinde bleiben, die Rede ist, was besonders aus V. 1. 3. 5. 6. hervorgeht; nicht aber von dem Herrschen des Messias über solche, die aus Reue und Anerkenntniß und Annahme der Wahrheit sich freiwillig ihm unterworfen haben.

Der Messias, dem von Jehovah das Strafgericht über die Feinde übergeben ist, wird aber nicht allein gegen dieselben kämpfen, sondern seine Getreuen, seine Auserwählten, werden mit ihm gegen dieselben in den Kampf ziehen und mit ihm sie besiegen (ebenso wie der Drache, der Oberste der Hölle, streitet, und seine Engel, Apok. 12, 7.); dieses sagt der folgende

V. 3. „Dein Volk bringt willig dir sich dar am Tage
deines Kriegszuges;
Im heiligen Schmucke wie aus dem Innern der
Morgenröthe, ist dir (zahlreich wie) der
Thau deiner jungen Mannschaft."

So muß dieser Vers nach dem Hebräischen übersetzt werden. Der Text hat:

עַמְּךָ נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶךָ׃

עַמְּךָ dein Volk — das dir angehörende, das dir treue, dich liebende Volk, im Gegensatze der Feinde (V. 1. 2.), die nicht sein Volk sind, vgl. Dan. 9, 26: וְאֵין לוֹ, was die Vulgata gibt: et non erit ejus populus, qui eum negaturus est. Die Feinde sind Jesu Schafe nicht, Joh. 10, 26. — נְדָבֹת Willigkeiten, von נְדָבָה freier Wille, spontaneitas; auch: freiwillige Gabe; das abstractum hier pro concreto; der Sinn ist: dein treues, dich liebendes, dir angehörendes, dir anhangendes Volk ist lauter Willigkeit, bringt willig dir

sich dar, folgt dir willig und freudig, um an deinem Kampfe gegen die Feinde Theil zu nehmen. Freudige Willigkeit ist die Haupteigenschaft der Himmlischen, womit sie jedem Winke des Herrn entgegenkommen, vgl. Matth. 6, 10; Gegensatz ist das Widerstreben, der Trotz der Feinde, welche gegen Gott und seinen Gesalbten sich auflehnen und deren Joch abschütteln wollen, Ps. 2, 1—3. — בְּיוֹם חֵילֶךָ „am Tage deines Kriegszuges, deiner Kraft“ (vgl. Stab der Macht, V. 2.), im Allgemeinen: zu jeder Zeit, wo du gegen die Feinde in den Kampf ziehest, auf eine eklatante Weise gegen sie kämpfest; wie z. B. gegen die Juden bei der Zerstörung Jerusalems, gegen das römische Reich, das 300 Jahre lang die Kirche verfolgte; besonders aber am Ende des sichtbaren Reiches auf Erden, am großen Endkampfe. — בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ (von הָדָר Schmuck): im Schmuck der Heiligkeit, im heiligen Schmucke, wie zu einer heiligen Festfeier geschmückt (der Krieg Christi und seines Volkes gegen die Feinde ist ein heiliger Krieg, weil für Gottes Reich). Die mit dem Herrn Kämpfenden sind also Heilige, da sie mit dem „Schmuck der Heiligkeit“ angethan sind, cf. Apok. 19, 8. Dieses: „im heiligen Schmuck,“ darf wegen des merka compositum bei dem vorhergehenden חֵילֶךָ, wie Geier bemerkt, und auch wegen des Sinnes nicht mit dem Vorhergehenden, sondern muß mit dem Folgenden verbunden werden. — מֵרֶחֶם מִשְׁחָר (supplire כְּ similitudinis wie) „aus dem Innern der Morgenröthe,“ רֶחֶם der Schooß, das Innere, also: gewissermaßen hervorgehend, geboren aus dem Schooß der Morgenröthe, wodurch wiederum zugleich der Schmuck, die Schönheit dieser heiligen Kämpferschaar bezeichnet ist. Vgl. wie die Engel, die Kinder Gottes, eben der Schönheit wegen den Namen Morgensterne tragen, Job 38, 7. — לְךָ ist dir — dem Messias, der die Heiligen durch den Preis seines Blutes sich erworben hat, sie also ihm als eigen gehören, cf. Ps. 2, 8. Apgsch. 20, 28. Eph. 5, 25—27. Joh. 10, 14. 27—29. — טַל der Thau (supplire כְּ similitudinis) = zahlreich und glänzend wie frischer Thau am Morgen, vgl. II. Kön. 17, 2. — יַלְדֻתֶךָ deiner Jugend — deiner jungen, muthigen, kraftvollen, mit dir in den Kampf ziehenden Mannschaft (im Himmel ist ewige Jugend und Schönheit, wo man nicht altert, an Kräften und Schönheitsfülle nicht abnimmt). Das Wort יַלְדוּת kommt nur noch vor Ekkl. 11, 9. 10. — „Populus tuus (sunt) spontaneitates — spontaneae oblationes (sponte se offert) in die exercitus tui, in decoribus sanctitatis (sicut) ex utero aurorae (est) tibi ros juventutis — adolescentiae — tuae“

(abstract. pro concret.). Vgl. Jahn, Coccejus, Geierus h. l. — Rasche erklärt: Quum colliges exercitum ad persequendum post ipsos (hostes), spontaneos se exhibebunt populus tuus et amatores tui, ad exeundum tecum. S. Geierus.

Der Messias soll über seine Feinde herrschen, gegen sie kämpfen; freiwillig folgt ihm zum Streite sein Volk, folgen ihm seine Treuen, seine Auserwählten, im heiligen Schmucke, wie geboren aus dem Schooße der Morgenröthe, zahlreich wie Thautropfen in der Frische des Morgens. Wir finden in der Apokalypse, worauf als herrlichsten Commentar unsers Psalmes schon bei V. 1. hingewiesen wurde, zwei von den uns bekannten Interpreten übersehene überaus treffende Parallelstellen zu unserm Verse. Im 17. Cap., worin von den zehn Hörnern, welche zehn Könige sind, geredet wird (V. 12.), heißt es V. 14: „Sie werden mit dem Lamme streiten, aber das Lamm wird sie überwinden; denn es ist der Herr der Herren, und der König der Könige, **und die mit ihm sind, die Berufenen, die Auserwählten und Gläubigen**" (gerade wie in unserer Stelle: Herrsche, o Herr — אֲדֹנָי, inmitten deiner Feinde! Dein Volk folgt dir willig am Tage deines Kriegszuges im h. Schmucke — als Auserwählte, Gläubige —, worunter zunächst die h. Blutzeugen zu verstehen sind, welche inmitten der Verfolgungen und Marter den Namen Jesu treu und gläubig bekannten und durch diese glorreiche Standhaftigkeit schon damals die Verfolger besiegten, über welche sie im Verein mit Christus bald darauf das Strafgericht hielten, und über die sie einst wiederum mitrichten werden). Die andere Stelle ist Cap. 19, 11. 14: „Ich sah den Himmel offen, und siehe, ein weißes Pferd, und Der darauf saß, hieß der Treue und Wahrhaftige. Er richtet und streitet mit Gerechtigkeit ... **Und die Heere, die ihm Himmel sind, folgten ihm nach auf weißen Pferden, bekleidet mit weißer reiner Seide**" (also im h. Schmucke; die weiße reine Seide ist die Gerechtigkeit der Heiligen, l. c. V. 8. Von diesem h. Schmucke der Kirche Jesu und ihrer Individuen ist besondere Rede Ps. 44, 10. 12. 14. 15.), cf. 20, 8. Die Heere des Himmels aber, die Auserwählten, sind zahllos wie Thautropfen, die nicht gezählt werden können, vgl. Apok. 7, 4. 9., in welchem letztern Verse wiederum vom h. Schmucke die Rede ist: sie sind angethan mit weißen Kleidern, Palmen in den Händen habend. — Zahllos wie Thautropfen — vgl. die andern Bezeich-

nungen: wie der Sand des Meeres, wie die Sterne des Himmels, Genes. 13, 16; 15, 5. — Mit den angeführten beiden Stellen der Apokalypse ist die prophetische des Psalmes hinreichend und zur klarsten Evidenz erklärt und zugleich auch die Richtigkeit der Uebersetzung dargethan.

Die LXX. und Vulgata haben eine von der gegebenen ganz abweichende, einen ganz andern Sinn ausdrückende Uebersetzung. Die LXX. hat: Μετα σου ἡ ἀρχη ἐν ἡμερᾳ της δυναμεως σου ἐν ταις λαμπροτησι των ἁγιων σου, ἐκ γαστρος προ ἑωςφορου ἐγεννησα σε — was die Vulgata gibt: „Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum: ex utero ante luciferum genui te.“ Es ist vergebliche Mühe, diese beiden Uebersetzungen mit dem Texte der Masora auf irgend eine Weise conciliiren, oder gar die Richtigkeit derselben behaupten und darthun zu wollen. Man kann nicht ohne Grund als höchst wahrscheinlich annehmen, daß die Uebersetzer der Septuaginta und Vulgata den allerdings schwierigen Vers des hebräischen Textes nicht verstanden und sich so gut geholfen haben, als sie vermochten. Einige Abweichungen lassen sich durch andere Punktation in etwas erklären; statt עַמְּךָ populus tuus, müssen sie עִמְּךָ tecum, statt נְדָבֹת müssen sie etwa נָדִיב der Edle, Fürst, oder נְדִיבָה (im Plural) Adel, principatus, principium; statt der Vocale יַלְדֻתֶךָ müssen sie nach Ps. 2, 7. יְלִדְתִּיךָ gelesen haben; *ante luciferum* aber läßt sich aus מִשְׁחָר (dasselbe mit שַׁחַר) nicht machen; denn abgesehen davon, daß, wenn das מ die Präposition מִן sein sollte, ein dagesch forte in dem folgenden שׁ stehen müßte, heißt מִן nie ante, sondern ex. Die beiden Wörter לְךָ טַל tibi (sicut) ros, fehlen aber gänzlich in der Septuaginta und Vulgata. Somit ist dem hebräischen Texte und der nach ihm gegebenen Uebersetzung vor der der Septuaginta und Vulgata unbedingt der Vorzug zu geben. Wir verlieren nun zwar den Beweis für die wahre und ewige Gottheit Christi, den die Septuaginta und Vulgata nach ihrer Uebersetzung an dieser Stelle haben; jedoch ohne allen Nachtheil für Christus und die Religion, da seine Gottheit aus zahlreichen andern Stellen des A. und N. T. (s. ad Ps. 2, 7.) und auch aus V. 1. und 5. unsers Psalmes feststeht.

Das zweite Amt, das der in den Himmel zurückgekehrte Messias dort bekleidet, ist das Hohepriesteramt, wovon im folgenden Verse die Rede ist:

V. 4. „Jehovah hat geschworen, und es wird ihn nicht gereuen:
„„Du bist Priester in Ewigkeit, nach der Ordnung Melchisedek's.““

Das erste Hemistich ist die Vorrede, die Einleitung zu dem zweiten, ebenso wie in V. 1. die Worte Gottes eingeleitet wurden durch: נְאֻם יי׳ לַאדֹנִי dictum, decretum Jehovae ad dominum meum. Auch der Sinn beider Vorreden ist der Hauptsache nach derselbe; so wie נְאֻם nicht einen einfachen Ausspruch, sondern einen Ausspruch bezeichnet, der den festen Willen, den unabänderlichen Entschluß des Sprechenden, eine feste Bestimmung, Anordnung, Sanction, ein Decret desselben für den Angeredeten ausdrückt: so verhält es sich auch mit der Vorrede dieses 4. Verses, nur daß dieselbe durch den Schwur Gottes, der ihn nicht gereuen wird, wohl noch stärker ausgedrückt ist. So wie der Messias also nach der Bestimmung, dem Willen, dem unabänderlichen Rathschluß Jehovah's als Mitherrscher und Richter zu seiner Rechten sitzen soll, so soll er nach einem mit einem Eidschwur bekräftigten Rathschluß, nach einem gleichfalls unabänderlichen Willen, nach einer feststehenden Bestimmung, nach göttlicher Sanction, auch Priester sein. Durch beide Einleitungen wird zugleich die hohe Wichtigkeit beider Bestimmungen angedeutet. — Eines Eidschwures Gottes wird noch erwähnt Genes. 22, 16. Ps. 88, 4. 36. 50; 104, 9. cf. Luc. 1, 73. Hebr. 6, 13. Dieser durch einen Eidschwur eingeleitete Rathschluß wird ihn nicht gereuen; also ist er ein durchaus unwiderruflicher, unabänderlicher, absoluter, an keinerlei Vorbehalte oder Bedingungen geknüpfter, durch nichts aufzuhebender Beschluß, der ihn weder in Beziehung auf die Person, welcher der Beschluß gilt, gereuen wird, da diese sein geliebter Sohn ist (wie im Gegentheil es ihn gereuete, daß er Saul zum Könige gesetzt hatte, II. Kön. 15, 10. 11.), noch in Beziehung auf die Menschen, um derenwillen er gefaßt wurde, da sein Wille, daß diese nun durch den Messias selig werden sollen, ein ewiger Wille der Gnade und Barmherzigkeit ist, ausgeführt durch das größte Opfer, die Hingabe seines geliebten ewigen Sohnes; ob nun auch viele der Menschen dieses nicht anerkennen, die Erlösung sich nicht zu Nutze machen werden (wie es im Gegentheile ihn gereuete, daß er die Menschen erschaffen hatte, da sie böse geworden, Genes. 6, 6.). — Priester כֹּהֵן. Die Bedeutung dieses Wortes wird erklärt Exod 19, 22: „Die Priester, welche zu Jehovah hinzutreten“ —

ihm nahen — הַכֹּהֲנִים הַנִּגָּשִׁים אֶל־יי׳, vgl. Num. 4, 19. Die Bestimmung derselben ist also, die Vermittler zwischen Gott und den Menschen zu sein, mit Opfern und Bitten Gott zu nahen für die Versöhnung, das Wohl derselben; welchen Gedanken der h. Paulus ausspricht im Allgemeinen: „Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis,“ Hebr. 5, 1; und im Besonderen in Beziehung auf Christus: „Dieser, weil er ewig bleibt, hat ein unvergängliches Priesterthum. Daher kann er auch immerdar selig machen, die durch ihn zu Gott nahen, da er immer lebt, **um für uns zu bitten**,“ Hebr. 7, 24. 25. vgl. 9, 24: ... um vor Gottes Angesicht für uns zu erscheinen (als Mittler, Fürsprecher); vgl. Röm. 8, 34. I. Joh. 2, 1. — So wie er nun als König zur Rechten Gottes sitzt, so sitzt er auch als Priester zur Rechten Gottes, Röm. 8, 34. Hebr. 8, 1. Die Bedeutung רַבָּא primas, princeps, welche der Chaldäer an unserer Stelle dem כֹּהֵן gibt, ebenso die ähnliche שַׂר princeps, welche von mehrern Rabbinen, und מֶלֶךְ וְנָגִיד rex et dux, welche von R. Kimchi dem Worte gegeben wird (s. Gesenius, Coccejus, Geierus), kann um deßwillen nicht angenommen werden, weil der Beisatz als ausdrückliche Erklärung hinzugefügt wird: nach der Ordnung Melchisedek's, und weil in der Stelle Genes. 14, 18. Melchisedek deswegen כֹּהֵן genannt wird, weil er Brod und Wein darbrachte (opferte), und segnete: was nicht ein königliches, sondern ein priesterliches Amt ist; und dann den Zehnten empfing. Auch in den Citaten im Hebräerbriefe wird ständig ἱερευς — sacerdos — übersetzt. — Nach der Ordnung Melchisedek's — עַל־דִּבְרָתִי (mit י paragog.) *secundum ordinem*, κατα την ταξιν, wie es Hebr. 5, 6. 10; 6, 20; 7, 11. 17. 21; auch *secundum similitudinem*, κατα την ὁμοιοτητα, wie es Hebr. 7, 15. gegeben wird. Abenesra: secundum *morem, consuetudinem;* Campensis: *juxta ritum* (s. Geier). דִּבְרָה heißt Art, Beschaffenheit, also: nach der Weise, wie Melchisedek Priester war, und nicht nach Weise der Priester des mosaischen Cultus, aus Aaron's Familie, aus dem Stamme Levi, welche Thiere opferten, vgl. Lev. 8. Num. 1, 49—53; 3; 4. — Melchisedek — מַלְכִּי־צֶדֶק = König der Gerechtigkeit; zugleich war er König von Salem מֶלֶךְ שָׁלֵם = König des Friedens; vgl. Hebr. 7, 1. 2. — In Ewigkeit לְעוֹלָם, zunächst (nach dem Sinne V. 1: bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße gelegt haben werde): bis zum Ende der Welt, vgl. Ps. 71, 5. 7. 17.

Das Priesterthum Christi höret also, nach dem feierlichen Eidschwure Gottes, vor dem Weltende nicht auf, wogegen das Aufhören der levitischen Opfer (und Priester, die nicht durch einen solchen Eid Priester geworden waren, also aufhören konnten, Hebr. 7, 20.) vom Messias selbst vorhergesagt worden war: „Ich will sie ferner nicht opfern lassen ihre Trankopfer, wegen der Blutschuld,“ Ps. 15, 4; und bei Dan. 9, 27. heißt es: „In der Mitte der (letzten) Woche wird er Schlacht- und Speisopfer aufhören machen;“ vgl. Mal. 1, 10. 11. Symbolisch wurde die Abschaffung des levitischen Priesterthums nach der Auslegung der Väter angedeutet bei dem Tode Jesu durch das Zerreißen des Vorhanges im Tempel vor dem Allerheiligsten von Oben bis Unten, Matth. 27, 51., wo da Jesus ein- für allemal ins Allerheiligste einging, Hebr. 10, 12; 9, 24 ff.; 10, 19. 20. Das alte Gesetz und folglich auch Priesterthum, die beide aufs innigste mit einander zusammenhingen, mußte nämlich abgeschafft werden, weil es zu schwach und unbrauchbar war, und nichts vollkommen machen (Hebr. 7, 18. 19.), und weil das Blut der Stiere und Böcke die Sünden nicht wegnehmen konnte, das. 10, 4., welche Tilgung und Hinwegnahme doch nach der Weissagung erfolgen sollte, Jerem. 31, 34. Dan. 9, 24. Es beginnt also mit dem Priesterthume Christi eine neue Ordnung der Dinge (weil ein neues Testament, Jerem. 31, 31. Dan. 9, 27.) in Beziehung auf das Priesterthum; das levitische, welches, als ein mehr rohes, weil Thiere schlachtendes, nur eine Zeitlang dauern, einen Uebergang von dem Schatten zu der Wahrheit der zukünftigen Güter bilden sollte (Hebr. 10, 1.), wird abgeschafft und ein anderes, ein edleres, ein die Wahrheit, das Wesen, enthaltendes, und ein ewiges, durch ein unwiderrufliches, mit einem Eidschwur Gottes bekräftigtes Dekret, nach Melchisedek's Weise errichtetes tritt an dessen Stelle; es wurde, wie der h. Paulus ausdrücklich sagt, das Wort jenes Eides, das den Sohn zum ewigen und vollkommnen Priester einsetzte, nach dem (mosaischen) Gesetze — *post legem* — ausgesprochen, Hebr. 7, 28. Theodoret sagt hierüber: „Wenn denn nun Christus dem Fleische nach aus David, David aber aus Juda stammet, Christus aber das Hohepriesterthum nach der Ordnung Melchisedek's bekam: so hat das levitische Priesterthum aufgehört, und auf den Stamm Juda ist das Lob des höheren Priesterthumes übergegangen.“ — Wenn Christus nun überhaupt Priester sein sollte, ja mußte, so konnte er, da er doch auch für sein Priesterthum im A. T. ein Vorbild haben mußte, ebenso wie er für sein Prophetenthum den Moses (Deut. 18, 15. 18.),

für sein Königthum den David und Salomo (Nr. 8. Anm.) zu Vorbildern hatte, das levitische Priesterthum nicht zum Vorbilde haben, nicht nach Aaron's und der Leviten Weise Priester sein, da er dem Stamme Juda, woraus die Priester nicht genommen werden durften, und nicht dem Stamme Levi angehörte, vgl. Hebr. 8, 4; auch hätte er, falls er nach der Ordnung der levitischen Priester hätte Priester sein können, die blutigen Thieropfer derselben darbringen müssen; diese aber waren zur Weltversöhnung und Beseligung nicht geeignet und sollten nach Dan. 9, 27. in der letzten Jahrwoche eben durch den Messias aufhören gemacht werden. Es blieb nun nichts übrig, als ein anderes Vorbild für sein Priesterthum, sowohl der Art als der Dauer nach, aufzustellen; und als solches war nur noch Melchisedek da, der König von Salem; denn von Abel, Abraham u. s. w., die zwar auch opferten als Privatleute, heißt es darum nicht, daß sie Priester gewesen seien; nur von Melchisedek wird dieses ausdrücklich gesagt: „und dieser (וְהוּא) war Priester Gottes, des Höchsten." Genes. 14, 18. (Der Beisatz: des Höchsten — עֶלְיוֹן — ist wohl beigesetzt, um ihn als Priester des einzig wahren Gottes — im Gegensatze der Götzenpriester der Heiden — zu bezeichnen, vgl. Joh. 17, 3.)

Nachdem in der bisherigen Deduction die Nothwendigkeit des Priesterthumes Christi nach einer anderen, als der levitischen Ordnung und Folge, dargethan ist, müssen wir nun noch die Aehnlichkeit, welche zwischen Christus und Melchisedek und deren beiderseitigem Priesterthume besteht, näher beleuchten.

1. Melchisedek war König und Priester zugleich, Genes. 14, 18; Christus ist ebenfalls beides. Sein Königthum ist, außer V. 1. 2. unsers Psalmes, in den Psalmen 2; 44; 71; 88; 131. coll. II. Kön. 7, 11—16. deutlich ausgesprochen; sein Priesterthum, außer in unserm Verse, besonders Isai. 52, 13—15; 53. Beide Würden und Aemter fasset zusammen Zach. 6, 12. 13: „Siehe, ein Mann, dessen Name Sproß צֶמַח (Name des Messias, vgl. zu Isai. 4, 2.) ... Er wird den (geistigen) Tempel des Herrn bauen, und er wird Herrlichkeit tragen, und wird sitzen und herrschen auf seinem Throne, und wird Priester (כֹּהֵן) sein auf seinem Throne, und Rath des Friedens wird zwischen beiden sein" (d. i. das Königthum und Priesterthum werden bei ihm, wie auch bei Melchisedek, nicht unvereinbarlich sein, wie es bei Israels Königen war, die nicht Priester sein konnten und priesterliche Hand-

lungen nicht verrichten durften. S. II. Chron. 26, 16—21. die Strafe des Ozias, der solche Handlungen sich angemaßt hatte).

2. Melchisedek, dessen Name bedeutet: König der Gerechtigkeit, war König von Salem (שָׁלֵם = שָׁלוֹם), d. i. König des Friedens, cf. Hebr. 7, 1. 2. Beides ist Christus κατ' ἐξοχήν, vgl. Ps. 44, 5. 7. 8; 71, 1. 2. 3. 7. und die erste Anmerk. zu II. Kön. 7, 12 — 16. Thl. I. S. 169 f.

3. Melchisedek opferte Brod und Wein als Priester des Allerhöchsten; so auch Christus am letzten Abendmahle.

4. Melchisedek war nicht, wie später die levitischen Priester, nur Diener bei Darbringung der von Anderen gegebenen Opfergaben, sondern er war Geber und Darbringer zugleich; so auch Christus, welcher aber nicht etwas außer ihm, sondern sich selbst, zuerst unter den Gestalten des Brodes und Weines am Abende vor seinem Leiden, den Jüngern zum sacramentalischen Genusse hingab und dem himmlischen Vater zum Opfer, und dann am folgenden Tage am Kreuze zum Opfer für die ganze Welt darbrachte.

5. Melchisedek und Christus sind Priester in Ewigkeit. — Melchisedek erscheint in der h. Schrift wie ex abrupto, ohne daß seines Vaters, seiner Mutter, überhaupt einer Genealogie von ihm, vor oder nach ihm, erwähnt wird, weshalb der h. Paulus von ihm sagt: „Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister (das bei den levitischen Priestern genau nachzuweisen ist, vgl. Calmet dissert. de successione summorum pontificum), hat er (gleichsam) weder einen Anfang seiner Tage, noch ein Ende seines Lebens, sondern dem Sohne Gottes ähnlich, bleibt er Priester in Ewigkeit.“ Hebr. 7, 3. Der h. Chrysostomus bemerkt: „Typicum hoc de Melchisedecho silentium, in Christo plene impletur“ (bei Calmet h. l.). Nach Allioli hat die Stelle Pauli den Sinn: daß sein Priesterthum weder von seinen Vätern, noch von seinen Nachkommen ausgeübt worden, er also, in Bezug auf sein Priesterthum, ohne Vater und Kinder, ohne Vorfahren und Nachkommen war. So auch Kistemaker. Aber auch überhaupt wird er als ohne Vater, ohne Mutter und ohne Genealogie seiend dargestellt, weil nichts hiervon in der Schrift erwähnt wird; er steht durchaus als eine mystische (nicht mythische), als eine Person einzig in ihrer Art, da. So auch Christus. Er ist in Beziehung auf sein Priesterthum ohne Vater, ohne Mutter, ohne Genealogie, da er nicht aus einem priester-

lichen Geschlechte abstammte, und ohne von ihm erzeugte Nachkommen im Priesterthume blieb, folglich in dieser Weise als allein dastehend betrachtet werden muß. Auch ist er seiner menschlichen Natur nach ohne Vater, seiner göttlichen Natur nach ohne Mutter: „Non habet patrem ut homo, neque matrem ut Deus" (Bellarmin); „*Christus* ex virgine, ἀπατωρ — *sine patre*, Jsai. 7, 14; ἀμητωρ — *sine matre*, quia aeternus Deus, Mich. 5, 1. Ps. 2, 7; *sine genealogia*, i. e. sine successione filiorum; *neque principium dierum, neque finem habens:* est 'Α και 'Ω, Apoc. 1, 8. 17. 18; 22, 13. Ioan. 1, 1." (Coccejus). Dahin gehört noch die Stelle Jsai. 4, 2: „Sproß Jehovahs," und Zach. 6, 12: „Siehe, ein Mann! Sproß ist sein Name; aus seinem Boden wird er sprossen." Das Priesterthum Beider ist also ein ewiges, da es nicht aufhört, nicht von einem aus ihnen entsprossenen Nachfolger übernommen wird, der nun an ihre Stelle träte und sie gleichsam verdrängte. In Beziehung auf Christus vgl. Hebr. 7, 23—25. — Uebrigens möchte nach den eigentlichen, einfachen und klaren Worten unserer Psalmenstelle die Ewigkeit nur dem Priesterthume Christi beizulegen sein. Ueber die eigenthümliche Deductionsweise Pauli im Briefe an die Hebräer ist die Stelle von Kistemaker in der Einleitung zu diesem Briefe S. 139. besonders zu beachten. Die Ewigkeit des Priesterthums Christi angehend s. oben.

6. Von Melchisedek lesen wir nur einmal, daß er geopfert habe; so auch hat Christus nur einmal sich selbst geopfert, und durch dieses Eine und ewigbleibende Opfer Seiner selbst eine ewige Erlösung erfunden und die Geheiligten auf ewig vollendet, Hebr. 9, 12. 26. 28; 10, 11. 12. 14.

7. Als König der Gerechtigkeit und des Friedens ist Melchisedek das Vorbild des vollkommnen Priesters Jesus Christus (Hebr. 7, 28.); denn Gerechtigkeit und Friede, welche die Hauptеigenschaften Christi bilden, da der κατ' ἐξοχην יְהוָה צִדְקֵנוּ „Jehovah unsere Gerechtigkeit" (Jerem. 23, 6; 33, 16.), und שָׁלוֹם „Friede" heißt, Mich. 5, 5. cf. Eph. 2, 14., sind die beiden Hauptmomente des Reiches Gottes, als Ursache und als Wirkung, Röm. 14, 17., und folglich das Symbol der Vollkommenheit. Die absolute moralische Vollkommenheit Jesu wird klassisch ausgesprochen Hebr. 7, 26. Vgl. ad Jsai. 53, 11.

8. Als König und Priester zugleich ist Melchisedek höher als Abraham, und als die levitischen Priester, vgl. Hebr. 7, 4. 7. 9. 10;

ebenso Christus. — Die beiden folgenden Vergleichungen sind Bellarmin eigen:

9. Melchisedek war ein sacerdos universalis, nicht der eines einzelnen Volkes, wie Aaron und die levitischen Priester; so auch ist Christus Priester für alle Völker und Menschen.

10. Melchisedek bedurfte nicht der Stiftshütte oder des Tempels zum Opfern, wie Aaron und die levitischen Priester; so auch Christus nicht; an allen Orten, vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergange, wird sein Opfer dargebracht.

Auf dreifache Weise aber ist Christus Priester in Ewigkeit („in Ewigkeit" nach dem oben angegebenen Sinne), und zwar nach Melchisedek's Ordnung:

1. Am letzten Abendmahle, wo er, wie Melchisedek, Brod und Wein opferte und unter diesen Symbolen sich selbst, sein Fleisch und Blut, dem himmlischen Vater zum Opfer darbrachte und seinen Jüngern zum Genusse gab. Dieses Opfer und dieser sakramentalische Genuß soll bis zur Wiederkunft des Herrn, also bis zum Ende der Welt, zu seinem Andenken beständig fortgesetzt werden, I. Cor. 11, 24. 25. 26.

2. Am Kreuze, wo er sich selbst blutiger Weise zum Opfer für die Sünden der Welt Gott dem himmlischen Vater ein- für allemal darbrachte. Von dieser blutigen Darbringung Seiner selbst war aber sein unter den Gestalten des Brodes und Weines enthaltenes Fleisch und Blut das Symbol, wie die klaren Worte Jesu beim Abendmahle aussagen, so daß beide Opfer in einem gewissen Sinne identisch sind.

3. Als Fürsprecher beim Vater, in Kraft der beiden vorhergehenden Opfer. „Weil er ewig bleibt und ein unvergängliches Priesterthum hat, so kann er (als Mittler und Fürsprecher) immerdar selig machen, die durch ihn zu Gott nahen, da er immer lebt, um für uns zu bitten," Hebr. 7, 21. 24. 25. coll. 9, 24. Röm. 8, 34. I. Joh. 2, 1. Die Kraft dieser seiner Fürbitte im Himmel als Hohenpriesters zur Rechten des Vaters (Hebr. 8, 1.) ist die Folge, die Wirkung von dem ewig gültigen Opfer Seiner selbst am Kreuze und am Abendmahle.

Das Opfer am Kreuze (Nr. 2.) hat Christus ein- für allemal dargebracht und dadurch eine ewige, für alle Zeiten wirksame Erlösung erfunden, deren Früchte und Verdienste, als unendliche, niemals zu Ende gehen können, Hebr. 9, 12.

Das Opfer des h. Abendmahles (Nr. 1.) wird in der katholischen Kirche nach Christi Befehl unaufhörlich dargebracht und genossen, damit, in Verbindung mit der beständigen Fürbitte des Herrn (Nr. 3.), die Früchte des Kreuzopfers der ganzen Christenheit und den einzelnen Individuen persönlich mitgetheilt werden.

Den angeführten Stellen nach redet der h. Paulus im Briefe an die Hebräer hauptsächlich von den beiden letzten Weisen des Priesterthums Christi: von seinem Kreuzopfer und seiner steten Fürbitte für uns im Himmel. Weil sein ganzes Bestreben in diesem Briefe dahin geht, die Vorzüglichkeit des Priesterthumes Christi vor dem der levitischen Priester, deren Beruf es war, Thiere zu opfern und für das Volk zu bitten, darzustellen, so war, eben weil der Vergleichungspunkt in Beziehung auf Christi Abendmahl und die stete Erneuerung desselben in der Kirche bei dieser Parallele fehlte, keine Veranlassung da, von letzterem in den angeführten Stellen zu reden. Jedoch aber redet er davon im 13. Cap. 10. V.: „Wir haben einen Altar, von welchem diejenigen nicht essen dürfen, die der Stiftshütte dienen." Vgl. I. Cor. 10, 16—18; 11, 20 ff.

Aus allem bisher Gesagten geht vor Allem klar hervor, daß unsere Psalmenstelle auf keinen Anderen, als auf Christum allein, bezogen werden könne, wie denn auch der h. Paulus im Briefe an die Hebräer dieselbe so oftmals exclusive in Beziehung auf Christus citirt. — Was der Apostel Hebr. 2, 17. 18; 4, 14—16; 5, 7—10. von unserm mitleidsvollen Hohenpriester Jesus Christus noch sagt, gehört nicht direct zur Erklärung unserer Stelle.

In dogmatischer Hinsicht ist unsere Stelle wichtig, da die Kirche dieselbe erklärt hat vom letzten Abendmahle, wo Christus, als Priester nach der Ordnung Melchisedek's durch die That sich erklärend, unter den Gestalten des Brodes und des Weines seinen Leib und sein Blut dem himmlischen Vater opferte und seinen Jüngern zur Speise gab: welches Mysterium von seinen Jüngern, die er da zu Priestern einsetzte, und von ihren rechtmäßigen Nachfolgern (vgl. Isai. 66, 21.) zu seinem immerwährenden Andenken, zur Verkündigung seines Gott versöhnenden Kreuzestodes, bis zu seiner Wiederkunft (I. Cor. 11, 26.) in seiner Kirche in der h. Messe gefeiert werden soll. Conc. Trid. Sess. 22. cap. I. de sacrif. Miss.

Bemerken wir noch, daß in unserer Stelle nur von dem Priesterthume Christi die Rede ist, ohne daß eines Opfers erwähnt wird; wiewohl in dem Worte „Priester" nach Hebr. 5, 1. und in dem

Beisatze: „nach der Ordnung Melchisedek's," der eben wegen des von ihm dargebrachten Opfers den Namen Priester trägt, implicite auch das Opfer enthalten ist. Von diesem Opfer nun, dem reinen neutestamentalischen Speis- und Trankopfer (מִנְחָה טְהוֹרָה), das an allen Orten der Welt nach Abschaffung der alttestamentalischen Opfer dargebracht werden soll, redet ausdrücklich der Herr beim Propheten Malachias 1, 10. 11. Beide Stellen nun, von denen die eine ex professo vom Priesterthume, die andere ebenso vom Opfer redet, ergänzen sich gegenseitig und müssen zum beiderseitigen Verständniß mit einander verbunden werden, wie denn auch das Concilium von Trient in der oben angeführten Stelle sie mit einander verbindet. Aus dieser nothwendigen Verbindung und Ergänzung derselben in ihrer Verbindung (da nämlich ein Priester nicht ohne Opfer, und ein Opfer nicht ohne Priester sein kann) ergibt sich zugleich, daß das Hauptmoment der Aehnlichkeit Christi mit Melchisedek eben in dem eucharistischen Opfer des h. Abendmahles, fortgesetzt in der h. Messe, zu suchen ist, so daß eben hierdurch das Priesterthum Christi auf Erden — ein ewiges ist, bis zum Ende der Tage. Den andern Theil seines Priesterthums, sein Mittler- und Fürsprecheramt, setzt er, am Throne Gottes im Himmel, ebenfalls in Ewigkeit, d. i. bis zum Ende der Tage, fort.

Forschen wir nun nach einer inneren Verbindung unsers Verses mit den vorhergehenden, überhaupt nach dem organischen Zusammenhange des ganzen Psalmes und nach dem Grunde, warum in demselben neben der Vernichtung der Feinde, als dem ersten und Hauptmomente des Psalmes, auch vom Priesterthume Christi die Rede sei: so dürfte folgende Betrachtung nahe liegen. Der Psalm ist, wie gesagt, eine Weissagung auf die Himmelfahrt Christi, auf seine Inthronisation im Himmel. Es wird ihm nun vom ewigen Vater gesagt, was für Functionen er, nach vollbrachter Erlösung auf Erden, fernerhin noch im Himmel bekleiden werde. — In Beziehung auf Christus und sein Reich gibt es nun im Ganzen zwei Classen von Menschen: die einen sind wider ihn, die andern sind für ihn (vgl. Luc. 11, 23.). Die Feinde Christi und seines Reiches treten aber überall in den Vordergrund, sie sind die ersten; die Feindschaft war Genes. 3, 15. vorhergesagt, der Kampf zwischen dem Urfeinde und dem Messias, der sich im ganzen Leben desselben so deutlich kund gibt (vgl. oben ad Genes. 3, 15. Thl. I.). Um den Feind und das feindliche Reich zu besiegen, war der Heiland in die Welt gesandt (I. Joh. 3, 8.); der

Feind brachte ihn durch Judas, in den er fuhr, ans Kreuz (Joh. 13, 2.); der Feind würde, so sagte der Heiland vorher, nach seinem Hingange zum Vater auch seine Jünger, seine Kirche verfolgen, ohne jedoch dieselbe vernichten zu können (vgl. Joh. 16, 1—3. Apok. 12; Matth. 16, 18.). Da nun der Heiland vom Kampfe gegen den Urfeind siegreich in den Himmel zurückkehrte; da es aber dennoch in seinem Reiche auf Erden auch fernerhin noch Feinde geben würde, welche, gesäet vom Urfeinde (Matth. 13, 24—30. 36—42.), dessen volle Vernichtung und Besiegung erst dem Ende des messianischen Reiches auf Erden aufbehalten ist (cf. Matth. 8, 29. Apok. 20, 9.), Christum (Apgsch. 9, 5.) und sein Reich verfolgen würden: so war es der Natur der Sache gemäß, daß der Vater ihm erst etwas sagte in Beziehung auf diese Feinde: „Du, mein geliebter Sohn, verfolgt und getödtet von deinen Feinden, die dich nicht über sich zum Herrscher haben wollten, die dich verworfen haben; du, nun zurückgekehrt vom Kampfe gegen die feindlichen Mächte, die ihr feindliches Beginnen bis zum Ende der Tage noch fortsetzen werden: herrsche du nun, zu meiner Rechten sitzend, mit Strenge, mit dem verdienten Strafgerichte über sie, inmitten deiner Feinde, bis ich sie dir einst sämmtlich zum Schemel deiner Füße lege.“ V. 1—3. — Es sind aber auch Viele, Viele für den Heiland, die, vor denen er sagte: „Dies ist mein Blut, welches für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden,“ die also wirksamen Antheil erlangen an der Erlösung (cf. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 3.). Was nun diese, die für den Heiland, die seine so theuer Erlöseten, die seine Brüder, seine Freunde sind, angeht, so sagt ihm gleichsam der Vater: „Für diese, für deine guten, frommen, treuen, dabei aber vielen Schwachheiten unterworfenen Anhänger, bist du Priester in Ewigkeit (wie du deinen Feinden ein Rächer bist); für diese deine wahren Schafe übe fort dein Mittleramt, für diese sei Fürsprecher, Fürbitter, bis sie alle vollendet und eingegangen sind in die Stätte, die du ihnen bereitet hast.“ V. 4. — Es ist nun ersichtlich, daß beide Aemter: das königliche Richter-, Rächer- und Herrscheramt, und das Priesteramt Christi, nur dauern bis zum Ende der Tage, nach welchem einerseits keine Feinde mehr zu überwinden sein werden, da sie gerichtet und den ewigen Qualen überantwortet sein werden (Apok. 20, 9. 10. 14. Matth. 13, 41. 42.); und andererseits die Vollendeten im Himmel des Mittleramtes Christi nicht mehr bedürfen, da sie sämmtlich der himmlischen Seligkeit beim Vater sich erfreuen, Apok. 21, 3. 4.

Nachdem in unserm Verse vom ewigen Priesterthume Christi, seinem steten Mittleramte für seine wahren Schafe, die Rede gewesen, kehrt dieselbe zurück zu dem Hauptinhalt des Psalmes, zu den Feinden und deren Vernichtung, wovon V. 1—3. geredet ward. Dort wurde diese vollkommene Besiegung als von Jehovah ausgehend dargestellt, in dem Sinne, daß dieser dem Herrn, dem Messias, in der Vernichtung derselben beistehen (wie er ihm auf Erden bei seinem Erlösungswerke beistand, vgl. zu Ps. 15, 8.) und die endliche vollkommene Besiegung herbeiführen werde, da nämlich V. 2. alsbald von der Strafruthe des Messias selbst, und von seinem strengen Herrschen inmitten seiner Feinde geredet und V. 3. gesagt wird, daß ihm ebenfalls sein treues Volk bei diesem seinem vernichtenden Kriegszuge herrlich und zahlreich zur Seite stehen werde. In den folgenden Versen 5. und 6. wird die Vernichtung der Feinde als durch den Messias geschehend dargestellt. Im 2. Psalm ist dieselbe Darstellung: V. 4. 5. streitet Adonai, Gott der Vater, gegen die Feinde, und V. 9. soll der Sohn sie zerschmettern.

V. 5. „Der Herr an deiner Rechten [o Jehovah!]
Zerschmettert am Tage seines Zornes Könige."

Die Anrede, die bisher V. 2—4. an den Messias gerichtet war, wird in den Versen 5—7. an Jehovah gerichtet: „Der Herr, der an deiner Rechten sitzet, o Jehovah, den du unterstützest in Bezwingung der Feinde, und dem auch die Heiligen und Auserwählten in den Kampf gegen dieselben folgen: dieser zerschmettert am Tage seines Zornes Könige." Das Subject dieses Verses heißt im Hebräischen אֲדֹנָי, ein Name, der ausschließlich für Gott gebraucht wird. Die Form ist alter Plural von אָדוֹן, und zwar plur. excellentiae; statt der alten Endung ־ַי wurde aber ־ָי gewählt, um das Wort von אֲדֹנַי meine Herren zu unterscheiden[1]). — Daß in unserm Verse das Subject der Messias, und er also der Adonai sei, ergibt sich

1. daraus, daß er V. 1. den Namen אָדוֹן trägt, von welchem Worte die Form Adonai nur Plural ist. Die Gleichheit des Namens weiset auf die Gleichheit des Subjectes hin. „Quem supra v. 1. *Dominum suum* nominavit, jam absolute *Dominum*." (Coccejus). Ueber die emphatische Bedeutung des אָדוֹן Herr als Bezeichnung des Messias im A. und N. T. vgl. ad V. 1.

2. In V. 1. soll der אָדוֹן, der Messias, zur Rechten Jehovah's

1) Statt אֲדֹנָי kommt auch als plur. majest. vor die gewöhnliche Pluralform אֲדֹנִים Mal. 1, 6.

sich sezen. Darnach kann in unserm Verse ein Wechsel nicht angenommen werden, als ob Adonai Gott der Vater sei, der nun zur Rechten des Messias sitzend dargestellt werde. Dasselbe Subject muß denselben mit einem feierlichen Ausspruche Gottes bis zum Weltende ihm angewiesenen Sitz behalten.

**3.** In diesen drei letzten Versen bleibt ein und dasselbe Subject; nun aber kann namentlich V. 7: de torrente in via bibet, doch gewiß nicht auf Jehovah, Gott den Vater, bezogen werden.

**4.** Das Zerschmettern der Feinde V. 5. 6. wird dem Messias auch sonst zugeschrieben, z. B. Ps. 2, 9; und bei Isai. 50, 11. sagt er ausdrücklich: „Von meiner Hand widerfährt euch dieses: in Schmerzen werdet ihr daliegen.“

5. Kann die Benennung Adonai für den Messias nicht auffallen, da er als wesenhafter Sohn Gottes (Ps. 2, 7.) die gleiche göttliche Wesenheit mit dem Vater hat (Joh. 1, 1; 10, 30.) und deshalb auch den Gott allein zukommenden Namen tragen kann, ebenso wie er auch andere Namen Gottes trägt. So heißt er bei Isai. 9, 6: אֵל גִּבּוֹר starker Gott, welche Benennung auch Jehovah hat Isai. 10, 21; auch sein Name: Vater der Ewigkeit, Isai. 9, 6. ist gleich dem Namen Gottes: König der Ewigkeiten, I. Tim. 1, 17. Ferner hat der Messias den Namen Elohim, Ps. 44, 7. 8., den Namen Jehovah Elohim, Osee 1, 7., den Namen Jehovah, Jerem. 23, 6; 33, 16; endlich hat er den Namen: König der Könige, und Herr der Herren, (Apok. 17, 14; 19, 16.) mit Gott dem Vater gemeinschaftlich (Deut. 10, 17. I. Tim. 6, 15.).

**6.** Als äußerer Grund kann noch die Uebereinstimmung der meisten lateinischen Väter und der meisten Interpreten angeführt werden. Mit dem h. Augustinus nehmen fast sämmtliche lateinische Väter und Interpreten Adonai als den Messias, so Remigius, Beda, Prosper, Lyranus, Cajetan, Bellarmin; nicht jedoch Hieronymus, Arnobius, Chrysostomus, Maldonat u. A. (S. Bellarmin, Coccejus, Geierus, Jahn.). — Der Sinn der Kirche erhellet aus der Antiphone: O Adonai etc., der zweiten aus den sieben, in messianischer Hinsicht so instructiven, Antiphonen vor Weihnacht.

Der nun ausschließlich Gott, und nie einem puren Menschen im A. T. beigelegte Name Adonai, der nach den vorgenannten Gründen in unserm Verse dem Messias beigelegt wird, liefert einen überaus starken Beweis für die wahrhafte Gottheit desselben. Daß aber gerade der Name Adonai an dieser Stelle ihm beigelegt wird, dafür ist der

Grund die Bedeutung dieses Namens, welcher von דִּין richten hergeleitet wird und somit die richtende (= strafende) Thätigkeit dessen, der diesen Namen trägt, bezeichnet, wovon der V. 6. redet: „er wird richten (יָדִין) unter den Völkern." Vgl. Ps. 2, 4., wo ebenfalls Jehovah, eben da er zum Gerichte gegen die Empörer schreitet, den Namen Adonai erhält.

„Zerschmettert Könige" — מָחַץ . . . מְלָכִים. Das Zeitwort מָחַץ der lebhaften Darstellung wegen im Präteritum statt im Futurum, welches in den folgenden beiden Versen steht; oder auch wie Bellarmin bemerkt: *Confringet* eos, et jam in praenotione mea *confregit*; jam enim praevideo per spiritum prophetiae, Herodem ab Angelo percussum, Neronem destitutum sibi manus injecisse etc. Dasselbe Zeitwort kommt ebenfalls in der ganz ähnlichen messianischen Stelle Num. 24, 17. vor, welche durch diese Psalmenstelle ein großes Gewicht ihrer Messianität erlangt. Vgl. oben Nr. 5. Vgl. auch Ps. 2, 9. Könige werden hier genannt wohl in Beziehung auf Ps. 2, 2. Das Wort involvirt den Nebenbegriff: stolze, übermüthige Könige (cf. Num. 24, 17. Ps. 2, 3.); es sind die, welche ihre Macht, ihr Ansehen, ihren Einfluß zur Unterdrückung des Reiches Christi, zur Verfolgung der Kirche so oft mißbrauchten, wie Herodes, Nero, Domitian, Diocletian u. s. w. (Bellarmin, Geierus), daher gegen sie besonders die strafende Gerechtigkeit des Messias geübt wird. Von der Ueberwindung der zehn die Kirche verfolgenden römischen Kaiser durch das Lamm und seine Auserwählten s. Apok. 17, 12—14. (Gegensatz gegen diese übermüthigen verfolgenden, vom Strafgerichte des Lammes getroffenen Könige sind die, welche, in demüthiger Anerkenntniß der Wahrheit der Lehre Jesu, ihm und seinem Reiche sich unterwerfen, ihm dienen, ihn anbeten, und darum in das Reich seiner Herrlichkeit eingehen, vgl. Ps. 71, 10. 11. Isai. 52, 15; 53, 12; 60, 1—11. Apok. 21, 24.).

„Am Tage seines Zornes." Unter dem Tage des Zornes (entgegengesetzt der Zeit der Langmuth und Geduld, Röm. 2, 4. II. Petr. 3, 9.) wird vorzugsweise das letzte Gericht, der Tag der letzten, der Allentscheidung verstanden, vgl. Röm. 2, 5. Apok. 11, 18; 6, 16. Jedoch sind die geschichtlichen deßfallsigen Ereignisse, wo Gottes strafende Gerechtigkeit über Könige und Völker erging, nicht ausgeschlossen (s. oben u. vgl. Soph. 1, 14 ff.), hangen mit jenem großen Tage des Zornes auf eine gewisse Weise zusammen und dienen als schwaches Vorbild von demselben. In dieser Weise verbindet der

Heiland die Weissagung über die Zerstörung Jerusalems und über das Weltende und Weltgericht, Matth. 24; 25. Wann das Maaß der Sünde voll ist, dann offenbart sich dieser Zorn Gottes, Matth. 23, 32 ff. I. Theſſ. 2, 16. Nach der Apok. 19, 15. tritt der Treue und Wahrhaftige, das **Wort Gottes** (V. 11. 13.), die Kelter des grimmigen Zornweines Gottes, vgl. Cap. 14, 19. 20. Die Apokalypse, die den Sieg Christi und seines Reiches über das verfolgende Juden- und Heidenthum darstellt, enthält an zahlreichen Stellen die schlagendsten Belege zu den Aeußerungen des Zornes Gottes und des Lammes. — Im Ps. 2, 12. 13. werden den Königen heilsame Ermahnungen gegeben, sich mit inniger Liebe und Ergebenheit an den Sohn anzuschließen, daß er nicht zürne, daß sie seinem Zorne entgehen und nicht umkommen, wenn sein Zorn entbrennt.

Nicht aber allein die **Könige**, sondern auch die **Völker** wird das Strafgericht des Messias treffen; davon der folgende

V. 6. „**Er wird Gericht halten unter den Völkern, Alles mit Leichen erfüllen,**
**Zerschmettern die Häupter in weitem Lande.**"

Im A. T. wird das „Gericht halten unter den Völkern, sie strafen," ständig Jehovah zugeschrieben, vgl. Ps. 7, 9; 9, 5—9. 16. 17. 20. 21; 74, 3—9; 75, 9—11; 95, 10—13; 97, 7. 8. Isai. 66, 15—17. u. a. a. St. (s. Jahn). In der neuen Ordnung der Dinge aber wird der Adonai, der Messias, dem vom Vater alles Gericht übergeben ist (Joh. 5, 22. Matth. 25, 31 ff. Apok. 20, 11.), unter den Nationen, welche ihn als König nicht anerkennen wollen, welche, übermüthig und stolz, wie die Könige (V. 5.), in seiner und seines Reiches Verfolgung den Königen sich anschließen, am Tage des Zornes, der Allentscheidung, ein strenges Strafgericht halten (יָדִין בַּגּוֹיִם), vgl. Matth. 21, 33—44. (Vom Gerichte unter den Völkern redet oft die Apokalypse, die prophetische Vorhersagung des Sturzes des Juden- und Heidenthumes.) — Das Gericht wird als eine große Niederlage dieser feindlichen Völker dargestellt, wobei der große Kampfplatz, auf welchem der Messias gegen sie streitet, weithin mit den Leichen der Getödteten bedeckt ist; vgl. Isai. 66, 24: „**Und man wird hinausgehen und schauen die Leichname der Menschen, die sich an mir versündigt haben; ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen, und sie werden zum Abscheu sein allen Menschen.**" Die vom Messias, namentlich an dem allgemeinen

Weltgerichte, dem ewigen Verderben Ueberlieferten werden füglich Leichen genannt, da sie, zum Leben, zum glückseligen, glorreichen, himmlischen Leben bei Gott nicht erweckt, dem zweiten, dem ewigen Tode anheimfallen und geradezu Tod und Todtenreich heißen, wo Alles häßlichen Leichnamen gleicht, vgl. Apok. 20, 6. 13. 14. 15.

„Er wird zerschmettern die Häupter in weitem Lande — auf weiter Erde" — מָחַץ רֹאשׁ עַל־אֶרֶץ רַבָּה; comminuet *caput*, Singular für Plural. „Häupter" (parallel zu „Könige" des vorigen Verses) = „conteret omnes *superbos*, qui nunc erecto capite adversus Deum incedunt," Bellarmin. רֹאשׁ caput ist vielleicht eine Anspielung auf Genes. 3, 15: „er wird deinen (der Schlange) Kopf zertreten" (יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ). Geier erklärt es: Diabolum una cum complicibus universis; cf. Jsai. 11, 4. II. Theſſ. 2, 8—11. Das Haupt der Christum und sein Reich verfolgenden Könige und Völker ist „die alte Schlange, welche Teufel und Satan heißt, der die ganze Welt verführet; herabgeworfen ward er auf die Erde, und seine Engel wurden mit ihm herabgeworfen," Apok. 12, 9. cf. V. 3. 4. Joh. 8, 44. Apok. 20, 7—10; durch letztere Stelle, besonders V. 8: „und sie zogen herauf auf die Fläche der Erde, und umringten das Heerlager der Heiligen, und die geliebte Stadt," ist auch das: „in weitem Lande, auf weiter Erde" — erklärt. — Der allgemeine Sinn des Verses ist: Ueberall, wo immer auf der weiten Erde die Ungläubigen, die Verfolger, die Häretiker, die Abtrünnigen, die Antichristen, die Gottlosen sein mögen, der Messias wird ihre Häupter zerschmettern, sie gänzlich vernichten und dem ewigen Tode der Verdammniß überliefern.

In Beziehung auf beide Verse ist zu bemerken die Weissagung Simeon's, daß das Kind Jesus Vielen zum Falle (in ruinam), zum Verderben gesetzt sei, Luc. 2, 34; und was der Heiland sagt: „Wer auf diesen Stein (den Messias) fällt, der wird zerschmettert werden, und auf wen er fällt, den wird er zermalmen," Matth. 21, 44.

V. 7. „Aus dem Bache am Wege wird er trinken:
Darum wird er das Haupt erheben."

Dieser letzte Vers läßt nach den Interpreten (s. Geier) zwei Sinne zu. Wird er als im Zusammenhange mit den beiden vorigen Versen stehend genommen, so ist das Bild hergenommen von einem kampfesmuthigen rüstigen Feldherrn, der bei der Verfolgung der Feinde aus dem ersten besten Bache am Wege seinen Durst löscht, unbekümmert,

ob das Wasser rein und lieblich ist oder nicht, und der überhaupt alle Weichlichkeit und Gemächlichkeit verschmähet, nicht nachläßt in der unaufhaltsamen Verfolgung und Bekämpfung der Feinde, bis sie vollständig besiegt und vertilgt sind. Darum wird er das Haupt erheben (im Gegensatze, daß die Häupter der Feinde zerschmettert werden und am Boden liegen bleiben, V. 6.) und als glorreicher Sieger im Triumph einherziehen. „Tam strenue suos persequetur hostes, ut in via illa, quam persequendo emetiri cogitur, non delicatis reficiatur potionibus, sed ut bibat ex torrente obvio, utut ille turbulentus sit nimis, aut scatens“ (Geier. Vgl. Calmet, De Wette, Hengstenberg.). Aber auch kann dieser Schlußvers als ὕστερον πρότερον vor den ersten Vers gehörend genommen werden, in welchem von der Erhöhung des Messias die Rede ist. Das de torrente bibet hat dann die allgemeine Bedeutung: Der Messias wird in seiner Erniedrigung auf seinem Lebenswege auf Erden Vieles zu leiden, viele Mühsale und Entbehrungen zu tragen, und namentlich am Ende aus dem bittersten Leidenskelche zu trinken haben (vgl. Matth. 20, 22; 26, 39. Marc. 10, 38. Joh. 18, 11. cf. Ps. 68, 2. 3.). Darum aber, weil er alles dieses bis zum letzten Ende voll Gehorsam und Ergebung erduldet hat, wird er das Haupt erheben (cf. Ps. 111, 9: „cornu ejus exaltabitur in gloria“), d. i. wird er glorreich und siegreich von den Todten auferstehen, verherrlichet, mit Ehre und Herrlichkeit und ewigem Siege gekrönt, zur Rechten des Vaters erhöhet werden, alle Gewalt im Himmel und auf Erden und das Gericht über die Feinde, die Könige und Völker, erlangen. Vgl. Luc. 24, 26. 46. Phil. 2, 9: . . . propter quod et Deus *exaltavit* illum; Apgsch. 2, 33; 5, 30. 31. I. Petr. 1, 11. Matth. 28, 18. Dan. 7, 13. 14. Joh. 5, 22. 23. Matth. 25, 31 ff. Apok. 20, 11. 12. Vgl. Isai. 52, 13 ff., wo umgekehrt als πρότερον ὕστερον zuerst von der Erhöhung des Messias, dann im folgenden Cap. 53. von seinem Leiden die Rede ist, wodurch er diese Erhöhung verdient hat. Bellarmin sagt: „Hunc ultimum versiculum exponunt magno consensu omnes veteres de Christi humilitate in carne mortali, et exaltatione in gloria coelesti.“ Um diese Verherrlichung nach Vollendung seines Werkes bat Jesus seinen himmlischen Vater, Joh. 17, 1. 5; und alle seine treuen Diener und Anhänger sollen bei ihm nach Aehnlichkeit seiner Verherrlichung verherrlichet werden; sollen sich erfreuen im Anschauen seiner Herrlichkeit als der ihres Erlösers und Seligmachers, dem allein sie ihre, der seinigen ähnliche, Herrlichkeit zu verdanken

haben; sollen mit ihm sitzen auf seinem Throne, wenn sie, wie er, überwunden haben, Joh. 17, 22. 24. Phil. 3, 20. 21. I. Cor. 15, 49. Röm. 8, 17. 18. Apok. 2, 7. 11. 17. 26; 3, 5. 12. 21; 21, 7. Und wie der Herr, der Messias, als König und Priester in unserm Psalm im Himmel zur Rechten des Vaters sitzend erscheint, so auch sind die Auserwählten von ihm zu Königen und Priestern Gott seinem Vater gemacht, sowohl hier auf Erden (I. Petr. 2, 9. Apok. 1, 6.), als im Himmel (Apok. 5, 9. 10.).

---

## §. 13.

### Rückblick auf die messianischen Weissagungen in den Psalmen.

Wie wir am Ende der ersten Periode und des ersten Theiles der messianischen Verheißungen und Weissagungen die in jene Periode gehörenden Verheißungen und Weissagungen mit Einschluß der betreffenden Typen übersichtlich zusammenstellten (§. 11.), um uns das Resultat, das Ergebniß derselben in jener frühesten Zeit, wie mit Einem Blicke zu vergegenwärtigen und zugleich den organischen Zusammenhang, das System dieser ältesten kurzen Verheißungen und Weissagungen, welches bei deren Zusammenstellung nicht undeutlich durchblickt, klarer zu durchschauen, dadurch mehr zum inneren Verständnisse derselben zu gelangen und überhaupt zu sehen, was für messianische Momente und Züge in jener Periode, vom Anfang an und allmälig fortschreitend, zur Darstellung kommen: eben so mögen wir auch am Ende dieser zweiten Periode und des zweiten Theiles der messianischen Weissagungen, nämlich der in den Psalmen sich vorfindenden, einen solchen übersichtlichen Rückblick auf dieselben werfen, um die messianischen Hauptzüge dieser Periode wie mit Einem Blicke nochmals zu übersehen und deren organischen Zusammenhang sowohl unter sich, als mit denen der ersten Periode, möglichst zu erforschen.

Es ist oben §. 12. in der Einleitung zu den messianischen Psalmen darauf aufmerksam gemacht worden, daß, wie in dem Rückblicke §. 11. nachgewiesen war, die messianischen Ideen und Hoffnungen in den der ersten Periode angehörenden Verheißungen und Weissagungen der Hauptsache nach sämmtlich, und zwar in der kürzesten Darstellung, enthalten seien; daß darnach in der Dichterzeit des hebräischen

Volkes die Poesie diese Grundideen ergriffen, oder richtiger, daß der Geist Gottes die h. Sänger zu weiterer Durchbildung und Entwickelung jener Grundelemente der früheren messianischen Züge erleuchtet und zugleich neue messianische Data den älteren hinzugefügt habe, wie solches nämlich einestheils dem Wesen der Poesie, und anderntheils der mit dem Verlaufe der Zeit nothwendigen fortschreitenden Entwickelung der messianischen Züge geziemend war.

Betrachten wir nun die Ideen, welche in den bisher erklärten messianischen Psalmen am häufigsten wiederkehren, welche als der Grundton derselben angesehen werden müssen, so sind diese die des Königthums des Messias. Der Grund von dieser Erscheinung ist erstens darin zu suchen, daß die zunächst vorhergegangenen Weissagungen eben das Königthum des Messias zum Gegenstande hatten, angedeutet in der Weissagung Jakob's, Genes. 49, 8—10., der Weissagung Balaam's, Num. 24, 17—19., und deutlicher ausgesprochen in der Weissagung Anna's, I. Kön. 2, 10., in den Verheißungen Gottes an David und Salomo, II. Kön. 7, 11—16. III. Kön. 9, 3—5. — Zweitens ist der Grund darin zu suchen, daß eben zu der Zeit, welcher die Psalmen angehören, das Königthum in Israel in den Vordergrund tritt und daher nur dieses hauptsächlich als Substrat der messianischen Weissagungen in dieser Periode dienen konnte, das Königthum an sich — als Typus des messianischen Königthums, und die ersten und hervorragendsten beiden Träger desselben, David und Salomo, als Typen des Königs-Messias. Vgl. die erste Anmerk. zu Nr. 8. Deshalb nun auch zeichnen die letzten Worte David's, sein Schwanengesang (II. Kön. 23, 1 ff.), den Messias als König, als Herrscher über die Menschen.

Es sind nun aber die den messianischen Königspsalmen zu Grunde liegenden früheren Weissagungen von zweierlei Art: theils zeichnen sie den Messias als einen König, auf den die Völker (als einen sie beglückenden, cf. Genes. 12, 3. ꝛc. Nr. 3.) harren und dem sie Gehorsam erweisen werden, Genes. 49, 10., dessen Thron ein ewiger (II. Kön. 7, 11—16. III. Kön. 9, 3—5.), der ein gerechter und segenbringender König sein werde (II. Kön. 23, 3. 4.); theils aber zeichnen sie ihn als einen König, der selbst seine und seines Reiches Feinde mit gerechter und harter Strafe heimsuchen werde (Num. 24, 17. 19.), und dessen Feinde ebenfalls von Jehovah werden gezüchtiget werden (I. Kön. 2, 10. II. Kön. 23, 6. 7.). In gleicher Weise verhält es sich mit den

beiden königlichen Vorbildern des Messias, mit David und Salomo. David als kriegführender und siegreicher König, der alle seine Feinde bezwang, war Vorbild des Messias als des gegen die Feinde streitenden, sie siegreich überwindenden Königs; Salomo aber als friedlicher Fürst, unter dessen Regierung kein Feind zu bekämpfen war, war Vorbild des Messias als des Friedensfürsten, der über seine getreuen Unterthanen hier und jenseits mit dem Scepter des Friedens, der Gnade und Liebe herrscht. Vgl. die Anmerk. zu Nr. 8. — Diese selben zwei Weisen der Führung des Königthums, wie sie in den früheren bezüglichen Weissagungen sowohl, als auch in den beiden Vorbildern David und Salomo sich uns darstellen: ein strenges, strafendes Herrschen über die Feinde, und eine sanfte, wohlthätige, segenbringende Regierung über die treuen, guten und gehorsamen Unterthanen, kommen nun in den messianischen Königspsalmen ebenfalls zur Darstellung, ersteres gerade treffend in den Davidischen Psalmen 2. und 109., letztere in den wahrscheinlich Salomonischen Psalmen 44. und 71. (Die Psalmen 88. und 131. gehören nicht zu den eigentlich weissagenden, beziehen sich lediglich auf II. Kön. 7, 11—16. III. Kön. 9, 3—5., und bitten um die Erfüllung der dort gegebenen Verheißungen.)

So wie aber in der ersten Periode außer dem Königthume des Messias auch sein Prophetenthum und Priesterthum ausgesprochen ist, ersteres Deut. 18, 15. 18., letzteres Genes. 3, 15: „Er wird deinen Kopf zertreten" (und dadurch als Hoherpriester die Menschen erlösen durch seinen Opfertod, Apok. 13, 8.), und in dem Typus Melchisedek vorgebildet: so dürfen wir von vorn herein erwarten, daß auch in den Psalmen diese beiden Aemter Christi nicht fehlen werden. Seines Prophetenthums ist nun erwähnt Ps. 21, 23: „Ich will deinen Namen meinen Brüdern erzählen;" die Verkündigung des Namens Gottes, die Belehrung der Menschen über denselben, gehört wesentlich zum Propheten- oder Lehramte Christi, vgl. Joh. 17, 6. 26. Sein Priesterthum ist ausgesprochen Ps. 109, 4; und dann ist der ganze 21. Psalm seinem Inhalte nach eine Weissagung über Christi Priesterthum, indem das dort geschilderte Leiden des Messias am Kreuze eben das hohepriesterliche, sündentilgende Leiden desselben ist, obwohl der Psalm selbst über diesen Zweck des Leidens des Messias mit keiner Andeutung sich äußert. Dieser Psalm steht in der Mitte zwischen Genes. 3, 15. und Isai. 53. In dem Proto-Evangelium (coll. I. Joh. 3, 8.) wird nur der Zweck des Kommens Christi angedeutet: er wird der Schlange den Kopf zertreten, die Werke des Teufels zerstören;

im 21. Psalm wird nur des Leidens Christi erwähnt, ohne die Zweckbeziehung desselben auszusprechen, jedoch aber mit Angabe der Früchte, der Folgen dieses Leidens für die Menschheit, V. 27 ff.; bei Isai. 53. aber wird das Leiden Christi und zugleich der Zweck dieses Leidens klar und deutlich geweissagt, so daß also diese drei Weissagungen sich gegenseitig ergänzen.

Als weitere messianische Hauptzüge in den Psalmen müssen nächst dem Leiden Christi (Ps. 21.) noch hervorgehoben werden seine Auferstehung (Ps. 15.), seine Himmelfahrt (Ps. 109, 1. coll. 15, 11.), seine Kirche, sein Reich (Ps. 44; 71.). Das Leiden Christi zur Zerstörung der Werke des Teufels (Genes. 3, 15. I. Joh. 3, 8.) war der Zweck seines Kommens; die Auferstehung und Himmelfahrt, überhaupt seine Verherrlichung, war für ihn der Lohn, die Folge von seinem Leiden, seinem Gehorsam bis zum Tode (Ps. 109, 7; 15, 9—11. Luc. 24, 26. Phil. 2, 7. 8. 9.); seine Kirche, sein Reich ist die Frucht seines Leidens für die Menschheit (vgl. Ps. 21, 27—32.). Der Zerstörung der Werke des Teufels, was das Negative ist, mußte das Positive: die Setzung des Gottesreiches an dessen Stelle, folgen, Ps. 44. und 71; vgl. Matth. 12, 28; durch Ersteres aber wurde erfüllt die Verheißung Gottes Genes. 3, 15; durch Letzteres, die Stiftung des Gottesreiches, wurde erfüllt die Weissagung Noah's Genes. 9, 26. 27. (Nr. 2.); der Segen dieses Gottesreiches (ad Genes. 12, 3. 2c. Nr. 3.) ist in den Psalmen 44. und 71. in mehrern Versen geschildert.

Neben diesen messianischen Hauptzügen kommen in den messianischen Psalmen noch mehrere andere zu beachtende Momente vor, und zwar

I. In Beziehung auf die Person des Messias.

Der Messias ist

1. Der Gesalbte des Herrn (Ps. 2, 2.), der König über Sion (Ps. 2, 6.), der König und Königssohn (Ps. 71, 1; 44, 2. 12. 14. 16.), der Herr David's (Ps. 109, 1.); Herr der Kirche (Ps. 44, 12.).

2. Er ist der von Jehovah von Ewigkeit geborne Sohn (Ps. 2, 7.), der von oben herabkommt (Ps. 71, 5.). Als solcher trägt er göttliche Namen: אָדוֹן Herr (Ps. 109, 1; 44, 12.); Elohim (Ps. 44, 7. 8.); der Starke, Mächtige — גִּבּוֹר (Ps. 44, 4.);

*Adonai* (Ps. 109, 5.). Als אָדוֹן und אֲדֹנָי hat er den Sitz zur Rechten Jehovahs (Ps. 109, 1. 5.). Ihm als Sohne Gottes und wahrem Gott gebührt und wird zu Theil Anbetung, göttlicher Dienst, göttliche Furcht und Verehrung, und muß man auf Ihn sein Vertrauen setzen (Ps. 2, 12; 44, 12. 18. 19; 71, 5. 9—11. 15. 17; 2, 13.).

3. Er ist gerecht und heilig, als Folge der Salbung mit dem h. Geiste, streitet für Wahrheit und Gerechtigkeit (Ps. 44, 5. 7. 8.), richtet in Gerechtigkeit (Ps. 71, 2.), nimmt der Armen und Unterdrückten sich an (das. V. 4. 12—14.); gegen die Feinde aber verfährt er mit unnachsichtiger Strenge (Ps. 2, 9. 12; 15,4; 44, 6; 71, 4; 109, 2. 5—7.). Mit ihm streitet gegen sie sein heiliges, überaus zahlreiches Volk, Ps. 109, 3; aber auch Jehovah streitet gegen sie und wird sie dem Sohne einst sämmtlich vollständig unterwerfen, Ps. 2, 4. 5; 109, 1.

4. In seinem Leiden ist er ein Wurm, und kein Mensch, der Spott der Leute, die Verachtung des Volkes, leidend die größten Seelen- und Körperleiden und die schmachvollste Verhöhnung von seinen Feinden, Ps. 21, 7—22. Er flehet zu Gott, auf den er sein volles Vertrauen setzt, um seinen Beistand zum Ausharren und um baldige Erlösung aus den Leiden durch den Tod, Ps. 15, 2. 5—8; 21, 20—22., und ist seiner Auferstehung und Verherrlichung freudig gewiß, Ps. 15, 8—11.

5. In seiner gottmenschlichen Herrlichkeit im Himmel zur Rechten des Vaters übertrifft er alle Menschenkinder an Schönheit, und göttliche Majestät ist sein Schmuck, als Folge des in reichstem Maaße über ihn ausgegossenen göttlichen Segens, Ps. 109, 1; 44, 3. 4. 5.

II. In Beziehung auf das Reich des Messias.

Das Reich des Messias ist universell in drei Beziehungen: der Zeit, dem Raume und den Völkern nach; es ist

1. ein ewiges, Ps. 44, 7. coll. 71, 5. 7. 17; 21, 31. 32. Der Messias ist ewiger König und Priester in demselben, Ps. 109, 1. 4;

2. es umfaßt alle Völker und die ganze Erde, Ps. 2, 8; 71, 8. 9—11; 44, 17; 21, 28. 29. 30. — Es ist ferner

3. ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, Ps. 71, 3. 7., und darum ein Reich aller Segensfülle in geistiger und irdischer Beziehung, Ps. 71, 6. 16. 17; 21, 27. 30—32; seine Kirche ist geschmückt mit dem reichsten Schmuck geistiger Schönheit, Ps. 44, 10. 12. 14—16; sie wird von den Völkern mit reichen Gaben beschenkt, das. V. 13.

4. Sein Reich, seine Kirche, tritt an die Stelle des alten Bundes; und sowohl die Vorsteher als die übrigen Mitglieder desselben sind Fürsten in geistiger Hinsicht, Ps. 44, 17. Das messianische Reich ist Fortsetzung des Davidischen Reiches im geistigen Sinne, anfangend von Sion, dem Typus der Kirche Christi, Ps. 2, 6; 131, 13. 17., und dauernd für immer, nach Gottes Verheißung, Ps. 88; 131.

Im Uebrigen sind als specielle Data noch zu merken:

1. Die Kreuzigung des Messias, Ps. 21, 17.
2. Die Verhöhnung desselben am Kreuze von den umstehenden Juden und Heiden, Ps. 21, 8. 9. 13. 14. 17.
3. Die Vertheilung seiner Kleider und die Verloosung seines Gewandes, das. V. 19.
4. Sein Durst am Kreuze, das. V. 16.
5. Sein Verlassensein von Gott im höchsten Gipfel seiner Leiden, das. V. 2.
6. Die Durchbohrung seiner Seite von einem heidnischen Soldaten, das. V. 21.
7. Seine Auferstehung am dritten Tage, implicite in Ps. 15, 10. (Typus davon ist später das dreitägige Verweilen des Propheten Jonas im Bauche des Wallfisches, Matth. 12, 40.).
8. Die Verwerfung und Bestrafung des Volkes Israel und das Aufhörenmachen ihrer alttestamentalischen Opfer — wegen des Messiasmordes, Ps. 15, 4; 109, 2.
9. Das ewige Priesterthum des Messias nach Melchisedek's Ordnung, nicht nach der Weise des levitischen Priesterthums, welches aufhören sollte, Ps. 109, 4; 15, 4.
10. Endgericht über die Jehovah und Christo widerstrebenden Könige und Völker am Tage der Rache, Ps. 109, 1. 5. 6. coll. 2, 9. 12. 13.
11. Ewiges, glückseliges Leben der Erlöseten, Ps. 21, 27.

Als messianische Typen in dieser Periode sind zu merken:

1. Sion, von wo das Reich des Messias anfing, als Typus seiner Kirche im Allgemeinen, Ps. 2, 6; 131, 13. 14. coll. V. 17.
2. Die Tochter von Tyrus, als Typus von der aus den Heiden gesammelten Kirche Christi, Ps. 44, 13.
3. David und Salomo, als Typen Christi des Königes, Ps. 2; 109. und Ps. 44; 71.
4. Melchisedek, als Typus Christi des Hohenpriesters, als solcher erst ausgesprochen Ps. 109, 4.

---

## §. 14.

### Ueber einzelne Stellen aus andern Psalmen.

Wir haben bisher nur die Psalmen näher beleuchtet, welche ganz, vom Anfang bis zum Ende, und zwar im buchstäblichen Sinne als messianische angesehen werden mußten, oder welche je ein einheitliches Ganze in Beziehung auf das Subject, den Messias, bildeten und den im Anfange aufgenommenen messianischen Gedanken bis zum Ende durchführten. Im strengsten Sinne haben wir solcher eigentlich weissagenden messianischen Psalmen nur sechs, nämlich die Psalmen 2; 15; 21; 44; 71; 109; die beiden Psalmen 88. und 131. können als solche nicht betrachtet werden.

Außer diesen sechs durch und durch und im buchstäblichen Sinne messianischen Psalmen werden im N. T. oder auch von Vätern und Interpreten noch mehrere andere, oder wenigstens einzelne Stellen aus mehrern andern Psalmen als messianische citirt und gedeutet. Es sind dieses die Psalmen: 8; 18; 23; 39; 40; 46; 67; 68; 77; 96; 117. Bei nur flüchtiger Durchlesung dieser Psalmen ist es zuvörderst ersichtlich, daß sie nicht durchweg den Messias zum Gegenstande haben, daß vielmehr die ganze Tendenz, der Zweck, die Durchführung auf einen ganz andern Gegenstand uns hinweisen.

Es fragt sich nun von vorn herein: ob wir den einzelnen aus ihnen citirten Stellen, da die angeführten Psalmen nicht vom Anfang bis zum Ende als messianische angesehen werden können, einen wirklich buchstäblichen messianischen Gehalt vindiziren können? ob also diese

Stellen in eben dem Sinne messianisch sind, wie die obengenannten sechs Psalmen? Halten wir das Princip der Einheit des Subjectes, des Gegenstandes, in einem Psalme, wie dieses allerdings nothwendig erscheint, fest, so müssen wir diese gestellten Fragen von vorn herein verneinen; wir müssen den strengen Gesetzen der Kritik und der Wahrheit gemäß sagen, daß, wenn jene Psalmen ihrer beim ersten Anblick ersichtlichen Tendenz, ihrem Buchstaben, ihrem Zweck, ihrer ganzen Durchführung nach nicht vom Messias reden, auch einzelne aus ihnen abgerissene Stellen dem Buchstaben, dem ersten und buchstäblichen Sinne nach, nicht von ihm reden können[1]).

Diesen Grundsatz, welchem, als einem durchaus reinen und in den Gesetzen einer vernünftigen und gesunden Kritik begründeten, volle Wahrheit zukommen muß, vorausgeschickt, müssen wir die weitere Frage stellen: gibt es außer dem buchstäblichen Sinne der h. Schrift noch andere Sinne derselben, nach denen die im N. T. aus den oben genannten, der ganzen Haltung nach nicht messianischen Psalmen citirten Stellen eine genügende Erklärung finden? oder gibt es, falls auch diese andern nichtbuchstäblichen Sinne nicht ausreichen möchten, sonst noch genügende Erklärungsweisen derselben, um einerseits mit dem buchstäblichen Sinne jener Psalmenstellen, und andererseits mit dem im N. T. ihnen beigelegten Sinne nicht in einen unauflösbaren Conflict, in eine nicht zu beseitigende Collision zu gerathen, welche nothwendig dem Ansehen der Schriftsteller des N. T., ja der Inspiration derselben, nachtheilig erscheinen müßte?

Außer dem buchstäblichen Sinne der h. Schrift, oder dem, welcher zunächst vom h. Geiste intendirt wurde, erkennen die Schrifterklärer noch einen geistigen, mystischen Sinn an. Dieser mystische Sinn wird als ein dreifacher gefaßt:

1. als allegorischer Sinn (ἀλληγορικος, verblümt, bildlich,

---

1) Anders verhält es sich mit einzelnen Stellen in den Propheten. Bei den Propheten ist es häufig der Fall, daß sie, bei damaligen Zeitereignissen verweilend, urplötzlich, wie durch einen raptus des Geistes, von denselben ab- und der messianischen Zeit zugewendet werden, und alsbald wieder von ihrer Zeit und deren Ereignissen zu reden fortfahren. Dieses ist eine in dem tiefsten Wesen der eigentlichen Prophetie liegende und wohl begründete Eigenthümlichkeit, wobei aber stets ein wahrhafter innerer Zusammenhang nachgewiesen werden kann. Vgl. Num. 24, 17 ff. Deut. 18, 15 ff. die Erkl.; ferner Isai. 7, 14; 16, 1. u. s. f.

von ἀλληγορεω, ich rede so von einer Sache, daß ich zugleich eine andere meine; oder: ich lege anders aus, als die Worte es mit sich bringen; allegorische Auslegung — von den Juden Medrasch genannt). Dieser allegorische Sinn, oder vielmehr diese allegorische Auslegung verläßt nicht eigentlich den buchstäblichen Sinn, sondern nimmt nur noch einen andern zu sich hinzu; und zwar wird hier unter dem allegorischen Sinne der verstanden, welcher hinzielt auf Christus und die Kirche Christi. So bezeichnet, nach der Deutung des h. Paulus, Agar und Ismael die Synagoge, das A. T., Sara und Isaak die Kirche Christi, das N. T.: „quae sunt *per allegoriam* dicta. Haec enim sunt duo testamenta. Unum quidem in monte Sina, in servitutem generans, quae est Agar . . . Illa autem, quae sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater nostra.“ Gal. 4, 24. 26. (22—31.). Dieser allegorische Sinn ist so fast derselbe mit dem typischen.

2. Als tropologischer Sinn, welcher auf die Sitten hindeutet (τροπος, Art und Weise, auch Sitte, noch auch Tropus, figürliche Redensart), so daß das, was jetzt geschieht, in einem früheren Factum sein Vorbild hat; oder auch, daß ein früheres Factum uns zum Vorbilde dienen soll, was wir nach jener Aehnlichkeit jetzt thun sollen. So versinnbildet nach Paulus die Verfolgung, welche Isaak von Ismael zu erdulden hatte, die Verfolgung, womit damals die Christen von den Juden bedrückt wurden: „Quomodo tunc is, qui secundum carnem natus fuerat (sc. Ismael), persequebatur eum, qui secundum spiritum (sc. Isaac): *ita et nunc.*“ Gal. 4, 29. Wiederum sagt der Apostel, daß das Blut der Thiere, welche für die Sünden geopfert werden, von dem Hohenpriester in das Allerheiligste getragen wird, die Körper aber außer dem Lager verbrannt werden. „Darum (nach dieser Aehnlichkeit) hat auch Jesus, um durch sein Blut das Volk zu heiligen, außer dem Thore gelitten.“ Hebr. 13, 11. 12. Dieses Letztere wendet er darauf an, was die Christen thun sollen: „So lasset uns nun zu ihm hinausgehen außer dem Lager, und seine Schmach theilen,“ V. 13. d. i. lasset uns nicht Theil haben mit den Kindern des alten Bundes an ihren Opfern und alttestamentalischen Gebräuchen, sondern gehen wir von ihnen hinweg, bleiben wir getrennt von den Juden und ihren Religionsübungen, die nicht zur Seligkeit führen, und gehen wir allein zu Jesus Christus und bleiben wir bei ihm, und tragen auch wir von den Juden die Schmach, die er von ihnen erduldet hat.

3. Als anagogischer Sinn (von ἄνω und αγειν, hinauf, in die Höhe führen), welcher auf das künftige himmlische Leben sich bezieht. In diesem Sinne wird Jerusalem oft genommen, z. B. „illa, quae sursum (ἄνω) est Jerusalem,“ Gal. 4, 26. cf. Apok. 21, 2: „Ego Joannes vidi sanctam civitatem Jerusalem novam, descendentem *de coelo* a Deo.“ Auch in der Stelle Hebr. Cap. 13. weiset Paulus gleich nach dem allegorischen (V. 11. 12.) und dem tropologischen (V. 13.) Sinne auf den anagogischen hin, V. 14: „Denn wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern suchen die zukünftige“ —, welche wir nämlich nur erlangen können, wenn wir zu Christus gehen und bei ihm bleiben (V. 13.). Auch in der Stelle Gal. 4, 22—31. kommen alle drei genannten Sinne vor. — Cf. Tirinus ad Gal. 4, 30.

Diese drei Schriftsinne, nebst dem buchstäblichen, sind in den zwei Hexametern zusammengefaßt:

„*Litera* gesta docet; quid credas, *allegoria;*
*Moralis*, quid agas; quo tendas, *anagogia.*“

Außer diesen Schriftsinnen ist noch besonders zu beachten der typische Sinn, wornach Personen oder Ereignissen des A. T. eine vorbildliche Bedeutung in Beziehung auf Christus zukommt. Dieser typische Sinn dürfte bei manchen der in Rede stehenden Psalmenstellen am ersten die darin liegenden Schwierigkeiten lösen. Daß es in Wahrheit einen solchen typischen Sinn gebe, kann nicht geläugnet werden; die Schrift selbst weiset deutlich darauf hin. So ist Moses als Prophet Typus von Christus als Propheten (Deut. 18, 15 ff.), Melchisedek als Priester ist Typus von Christus dem ewigen Hohenpriester (Ps. 109, 4.), David und Salomo sind Typen von Christus dem Könige, welcher sogar die Namen dieser Könige trägt, vgl. Ezech. 34, 23. Mich. 5, 5.

Wenn aber diese verschiedenen nichtbuchstäblichen Schriftsinne, namentlich der typische, zur Lösung der in den folgenden buchstäblich nicht messianischen Psalmenstellen sich findenden Schwierigkeiten nicht ausreichen möchten, so fragt sich's weiter: gibt es noch andere Wege und Auskunftmittel zur genügenden Beseitigung derselben?

Als erste Antwort möge folgende beachtenswerthe Stelle von Kistemaker, dem besonnenen, frommgläubigen und echt katholischen Schriftforscher, einen Platz hier finden. Er sagt in der Einleitung zum Briefe an die Hebräer (7. Bd. S. 139. 140.):

„Die Weise, wie der heilige Schriftsteller diesen Inhalt, diesen Stoff (des Briefes an die Hebräer) behandelt, hat etwas Eigenthümliches, zuweilen für christliche Leser Auffallendes und für sie Dunkeles; nicht aber so für die Hebräer, woran er schrieb. Unter diesen gab es manche Lehrer, die da „Darschan," Forscher, scharfsinnige Forscher hießen. Diese Meister in Israel pflegten auf den verheißenen Heiland, auf sein Reich, auf seine Würde, auf geistliche Dinge und geistliches Leben, manche Stellen des A. T. zu deuten, nicht nur die in eigentlichem Wortverstande, oder in bildlichem davon sprechen, sondern auch solche, die, in anderer Beziehung gesagt, darauf eine irgend passende Anwendung darbieten. Gleicherweise deuteten sie auch sowohl Opfer, als andere Satzungen, Gebräuche, Einrichtungen des alten Bundes und Ereignisse der Kinder dieses Bundes. Dieser Lehrart folgte der Verfasser des Sendschreibens an die Hebräer. So wie er, zum strengeren Erweise, Stellen anführt, die in eigentlichem Wortsinne zu verstehen sind, oder in bildlichem, den sein von Gott erleuchteter Geist um so heller sah und fassete, so fügt er auch solche bei, in denen eine treffende Anwendung liegt, sowohl zur Erläuterung des Erwiesenen, als weil sie auf das Gemüth derer, woran er schrieb, Eindruck machten, um desto mehr, da sie den Forschungsgeist nähren und unterhalten, die Tiefe der göttlichen Schrift und der Satzungen des alten Bundes, die geheime, mystische Bedeutung enthüllen. Was der Apostel Paulus im vierten Capitel an die Galater V. 20. und folg. schrieb und that, das findet sich auch hier. Dort schrieb der Apostel: er „wünsche seine Stimme zu wechseln," das heißt: bald auf diese, bald auf jene Weise zu lehren, zu beweisen, zu ermahnen. Darauf trägt er einige Ereignisse des Hauses Abraham's vor, in sinnbildlichem Verstande sie anwendend auf das neue Bündniß in Christo Jesu."

Was hier Kistemaker von der Deutungs- und Anwendungsweise des h. Paulus sagt, das findet mit gleichem Rechte auch auf andere neutestamentalische Schriftsteller Anwendung.

Auch eine Bemerkung bei J. D. Michaelis (Anmerkungen für Ungelehrte zum N. T.) zu Matth. 1, 22. 23., die freilich mit Unrecht zur Erklärung der nicht schwierigen messianischen Stelle Isai. 7, 14. von Einigen ersonnen worden, kann zur Erklärung einiger von unsern Stellen dienen. Er sagt: „Manche glauben, Matthäus mache bloß eine Anwendung der Worte des Propheten auf die Geschichte, er sage, dies könne man mit den Worten des Propheten so aus-

drücken. Daß man von einem Schriftsteller, den man täglich lieset, Redensarten borget, und dann auch auf andere Dinge anwendet, geschieht alltäglich." Bd. 1. S. 11. In Beziehung auf etliche der in Rede stehenden Anführungen aus den genannten Psalmen könnte man also sagen: Die Apostel reden in Worten der Schrift, angewendet auf einen andern Gegenstand, als auf welchen das Schriftwort ursprünglich sich bezieht; so wie man ja oft im gewöhnlichen Leben einen Spruch anführt zur Erläuterung einer aufgestellten Behauptung, ohne daß dieser Spruch gerade für dieses Ereigniß, für diese Situation geschrieben wäre.

Es bleibt aber noch ein Bedenken übrig: ob nämlich Paulus z. B. die im Briefe an die Hebräer Cap. 10, 5—10. aus dem 39. Psalme citirte und exegesirte Stelle etwa in dieser Weise angeführt, oder ob er sie für eine wirklich messianische gehalten und als solche angeführt habe? Wie wäre in letzterem Falle, welcher der mehr wahrscheinliche zu sein scheint, der Knoten zu lösen?

Wir antworten: In ähnlicher Weise, wie Möhler über die Unfehlbarkeit der Kirche in Aufstellung der Dogmen, wobei aber die biblische Beweisführung derselben nicht immer untrüglich sei, in folgender Stelle sich ausspricht: „Ihre (der Kirche) Erklärung (der hl. Schrift) erstreckt sich nur auf die Glaubens- und Sittenlehren. Dies über den Umfang der Auslegung. Was aber die Art und Weise derselben betrifft, so erklärt sie nicht nach den Regeln und den bekannten Hilfsmitteln einer historisch-grammatischen Interpretation, durch welche der Einzelne in den Sinn der h. Schrift wissenschaftlich einzudringen sich bemüht; vielmehr bezeichnet sie den Lehrinhalt derselben im Gesammtgeiste eben dieser h. Schrift. Die ältesten ökumenischen Synoden führten daher für ihre dogmatischen Beschlüsse nicht einmal bestimmte biblische Stellen an; und die katholischen Theologen lehren mit allgemeiner Uebereinstimmung und ganz aus dem Geiste der Kirche heraus, daß selbst die biblische Beweisführung eines für untrüglich gehaltenen Beschlusses nicht untrüglich sei, sondern eben nur das ausgesprochene Dogma selbst." Symbolik §. 42. S. 382. 383. 4. Aufl. Was nun in Beziehung auf die Beweisführung aus der h. Schrift für die auf einem allgemeinen Concilium versammelte Kirche, welcher in Aufstellung und Aussprache des Dogmas selbst, was doch die Hauptsache ist, vollkommne Unfehlbarkeit zuerkannt werden und zukommen muß, gilt, dasselbe dürfte ohne einen verwegenen Schluß auch auf die Apostel

betreffs der biblischen Beweisführung aus dem A. T. je zuweilen seine Anwendung finden. Es ist offenbar, daß durch diesen Satz die dogmatische Lehrautorität und Unfehlbarkeit der Apostel wie der Kirche nicht im mindesten beeinträchtiget wird.

Nach diesen nothwendigen Vorbemerkungen schreiten wir zur näheren Erklärung der einzelnen aus den oben genannten Psalmen im N. T. oder auch von etlichen Vätern und Interpreten messianisch gedeuteten Stellen.

## * 18. Der Psalm 8, 3. 5—8.

Aus diesem Psalm, welcher dem Buchstaben, dem ursprünglichen Sinne nach von der Herrlichkeit und Majestät Gottes, von der Geringheit des Menschen, ihm gegenüber, und zugleich wiederum von der hohen Würde des Menschen, der nur ein wenig, eine kurze Zeit geringer sei als die Engel, und dem Gott Alles unterworfen habe, redet, werden vom Heilande und von Paulus einzelne Stellen citirt.

Die Stelle V. 3: „Aus dem Munde der Unmündigen und der Säuglinge hast du dir Lob bereitet," wurde nach seinem Einzuge in Jerusalem vom Heilande den Hohenpriestern und Schriftgelehrten entgegengehalten, als diese voll Neid über das Frohlocken der Kinder im Tempel unwillig wurden und zu ihm sprachen: „Hörest du, was diese sagen?" „Ja freilich," erwiderte Jesus. „Habt ihr denn nicht gelesen: „„Aus dem Munde der Unmündigen und der Säuglinge hast du dir Lob bereitet?"" Und er ließ sie stehen." Matth. 21, 15—17. Wollte nun mit der Anführung dieser Stelle der Heiland dieselbe als eine messianische, als eine in Beziehung auf ihn, auf dieses Ereigniß geschriebene ausgeben? Das lag keineswegs in seiner Absicht. Er wollte nur mit dieser auf den Vorfall so sehr passenden Stelle die Neider, die Feinde, zum Schweigen bringen, sie beschämen; als ob er sagte: „was möget ihr unwillig darüber werden, daß die Kinder mir, dem Messias, Lob singen, da ja nach den Worten des Psalmisten auch Jehovah aus dem Munde der Kinder Lob gesungen wird? Jehovahs Name ist herrlich auf der ganzen Erde, und seine Majestät ist erhöhet über die Himmel; die Feinde und Lästerer erkennen ihn nicht an und zollen ihm kein Lob; aber die Unmündigen, die unschuldigen Kleinen ersetzen dieses und beschämen dadurch jene. In gleicher Weise ist es auch hier." Vgl. Luc. 19,

39. 40., wo Jesus den Pharisäern auf ihr Ansinnen: „wehre doch deinen Jüngern!" antwortete: „Wenn diese schwiegen, so würden die Steine schreien."

Die Verse 5—8: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst? oder der Menschensohn, daß du ihn heimsuchst? Ein wenig (eine kurze Zeit) hast du ihn geringer gesetzt, als die Engel, und mit Ehre und Herrlichkeit ihn gekrönt; du hast ihn gesetzt über die Werke deiner Hände, Alles hast du seinen Füßen unterworfen," — werden vom h. Paulus in Beziehung auf Christus, „den Menschen," „den Menschensohn," angeführt Hebr. 2, 5—9. Daß die Stelle von dem Menschen überhaupt rede, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhange. Der Mensch ist gering, dem unendlich erhabenen Gott gegenüber; aber doch auch groß, da er nur ein wenig oder eine kurze Zeit den Engeln nachsteht, da er als Herrscher über alle Werke Gottes gesetzt und Alles seinen Füßen von Gott unterworfen ist, mit dem Beisatze: „Schafe und Rinder allzumal, dazu auch die Thiere des Feldes." Vgl. Genes. 1, 26. Ob das hebräische מְעַט V. 6. mit „ein wenig" oder „eine kurze Zeit," welche beide Bedeutungen das Wort hat, gegeben wird, ist völlig gleichgültig; der Mensch ist, namentlich hier auf Erden, „ein wenig" geringer, als die Engel, da er noch in einem in mehrfacher Beziehung unvollkommnen Zustande sich befindet; er ist „eine kurze Zeit" geringer, als die Engel, da er nach seiner Aufnahme in den Himmel sein wird wie die Engel Gottes, Matth. 22, 30. — Der Apostel sagt nun in Beziehung auf den Heiland: „Nicht den Engeln unterwarf Gott die zukünftige Welt, von der wir reden," V. 5. Darnach fügt, nach Anführung obiger Psalmenstelle, er bei: „Indem er ihm (Christo) nun Alles unterwarf, hat er nichts übrig gelassen, das ihm nicht unterworfen wäre. Jetzt aber sehen wir noch nicht, daß ihm Alles unterworfen sei. Aber wir sehen, daß er, der auf eine kurze Zeit (d. i. in der Zeit seines Erdenlebens) geringer gesetzt worden, als die Engel, Jesus, wegen dem Leiden des Todes, mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt wurde." V. 8. 9. Das Letztere, die Verherrlichung Jesu, ist also erfüllet, aber noch nicht das Erstere, daß ihm Alles soll unterworfen werden, was am Ende des messianischen Reiches auf Erden erfüllet werden wird; vgl. I. Cor. 15, 26. 27. wo auf dieselbe Stelle unsers Psalmes, mit Hinzunahme der eigentlich beweisenden Stelle Ps. 109, 1., Beziehung genommen wird. Vgl. noch Eph. 1, 20—23. — Es dürfte nun keinem Zweifel unterliegen,

daß der Apostel die angezogene Stelle aus dem 8. Psalm als Substrat seiner Beweisführung für die Verherrlichung Christi nach seinem Leiden und die Unterwerfung aller Dinge unter seine Füße gebrauche. Daß Christus nach seinem Leiden zur Herrlichkeit eingegangen sei, sagt Paulus nach der rein messianischen Stelle Ps. 109, 1. bei Eph. 1, 20; daß ihm Alles unterworfen sein solle, auch alle seine Feinde, beweiset er ebenfalls aus Ps. 109, 1. bei I. Cor. 15, 25., und war sonst aus Worten des N. T. als volle Wahrheit bekannt, vgl. Matth. 28, 18; 11, 27. Joh. 3, 35; 17, 2. Den bloßen Worten nach, und zwar nicht weiter, als sie vom Apostel angeführt sind, und abgesehen von dem Zusammenhange, konnte nun auch die Stelle aus Ps. 8. zu dem gleichen Zwecke dienen, da ja das in Beziehung auf Christus daraus Entlehnte nach andern Stellen und an sich vollkommen wahr ist, und nun auch mit diesen Worten des Psalmisten ausgedrückt werden konnte, ohne daß der fraglichen Stelle ein wirklich messianischer Gehalt zukomme. Vgl. obige Bemerkung Kistemaker's. Man hat darum nicht nöthig, mit einigen Exegeten zu sagen: „Der 8. Psalm sei eine Schilderung der Herrlichkeit und Herrschaft des Menschen in seinem ursprünglich reinen oder später wiedergebornen Zustande. Christus sei, nachdem der Mensch gesündigt habe, als der Repräsentant der reinen, Gott wohlgefälligen Menschheit erschienen, und was von jedem einzelnen Wiedergebornen gelte, müsse im ausgezeichneten Sinne von dem Haupte derselben, von Christus, gelten, nämlich von seiner Herrlichkeit und Herrschaft über Alles; oder vielmehr, in und mit Christo beginne erst wieder diese Herrlichkeit und Herrschaft, und gehe von ihm auf die von ihm erlösete Menschheit über." Eine solche, im Sinne des Psalmisten unmöglich liegende, also völlig unhaltbare, Erklärung vermehrt die Schwierigkeit, statt sie zu lösen.

## * 19. Der Psalm 18, 5.

Der Psalm 18. besingt das Lob Gottes aus der Natur, und das Lob seines Gesetzes, nebst Gebet um Sündenvergebung und Hülfe gegen die Feinde.

Was das Erste, das Lob Gottes aus der Natur, angeht, so wird die Natur als belebt dargestellt, welche die Herrlichkeit Gottes verkündet: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und seiner

Hände Werk verkündet das Firmament," u. s. w. In derselben dichterisch schönen, lebhaften Darstellung heißt es nun V. 5:

„Durch alle Lande geht ihr Klang, und bis an die Grenzen der Erde ihre Worte,"

womit die gesammte Natur Gottes Macht und Herrlichkeit Tag und Nacht verkündet.

Dieser 5. Vers wird vom h. Paulus auf die Prediger des Evangeliums angewendet. Er sagt Röm. 10, 17. 18: „Der Glaube kommt durchs Hören, das Hören aber durchs Wort Christi. Aber, sage ich, haben sie (die Menschen) es nicht gehört? „„Ging doch durch alle Lande ihr Ruf, und bis an die Grenzen der Erde ihre Worte."" — Soll man nun sagen: der Ruf, der Schall, die Worte der Natur seien „im höhern Sinne" der Ruf, die Worte der Prediger des Evangeliums, der Apostel, die durch alle Lande ertönten und bis an die Grenzen der Erde? Daß im Psalme ein solcher Sinn mitintendirt sei, läßt sich durch nichts, auch durch das Citat des Apostels nicht erweisen. Aber eine glückliche, lebhaft rhetorische Wendung des Apostels ist es, daß er mit eben diesen Worten des Psalmes, welche, so wie sie an und für sich lauten, abgesehen von ihrem Zusammenhange, so sehr treffend sind, die sonst unläugbare Thatsache ausspricht, daß die Worte der Prediger des Evangeliums durch alle Lande gegangen seien, wie es ihnen der Heiland geboten hatte, in die ganze Welt zu gehen und alle Völker zu lehren und ihm Zeugen zu sein bis an die Enden der Erde, Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Apgsch. 1, 8.

## * 20. Der Psalm 23, 7—10.

Wohl nicht von der h. Schrift, aber doch von vielen Vätern werden die vier angezeigten Verse des 23. Psalmes, welcher nach den Interpreten bei Gelegenheit der Transferirung der Bundeslade aus dem Hause Obededom's nach Sion (II. Kön. 6.) gesungen wurde, auf die Himmelfahrt Christi angewendet. Die Verse lauten nach dem hebräischen Texte:

V. 7. „Erhebet, ihr Thore, eure Häupter,
Und erhebet euch, ihr ewigen Pforten,
Und es wird einziehen der König der Herrlichkeit.

V. 8. Wer ist dieser König der Herrlichkeit?
Der Herr, der Starke und Mächtige,
Der Herr, mächtig im Streite.

V. 9. Erhebet, ihr Thore, eure Häupter,
Und erhebet sie, ihr ewigen Pforten,
Und es wird einziehen der König der Herrlichkeit.

V. 10. Wer ist dieser König der Herrlichkeit?
Der Herr der Heerschaaren,
Der ist der König der Herrlichkeit."

Man sieht, die Deutung dieser Verse auf die Himmelfahrt Christi ist den Worten nach, so wie sie an sich da stehen, eine durchaus nicht gezwungene. Jesus ist bei seiner Rückkehr in den Himmel (Ps. 109, 1.) in Wahrheit der König der Herrlichkeit, er, der verherrlichte Gottmensch, wovon der h. Petrus sagt: „Gott hat seinen Sohn Jesus verherrlicht," Apgsch. 3, 13. vgl. Joh. 17, 5. 22. 24. Als König der Herrlichkeit sitzt er zur Rechten des Vaters; in wunderbarer Herrlichkeit erschien er dem h. Johannes, Apok. 1, 13 ff. vgl. Dan. 7, 13. 14. Er ist der König der Könige, der Herr der Herrscher, wie Jehovah, Apok. 17, 14; 19, 16. I. Tim. 6, 15. Darum wird er in dem Hymnus Te Deum angeredet: Tu Rex gloriae Christe! — Christus ist auch, wie Jehovah, der Starke, der Mächtige — גִּבּוֹר, welches Wort Ps. 44, 4. und Isai. 6, 9. vom Messias vorkommt —, mächtig im Streite, da er die Welt und den Fürsten der Welt, den Tod und die Sünde überwand, Joh. 16, 33. Luc. 11, 20—22. Col. 2, 15. I. Joh. 3, 8. Apok. 3, 21; 5, 5; 19, 11 ff. I. Cor. 15, 26. 55—57. — Er ist auch der Herr der Heerschaaren (צְבָאוֹת), der himmlischen Heerschaaren, der Engel und Heiligen, die mit ihm gegen die Feinde streiten, Ps. 109, 3. Apok. 19, 14; 12, 7—11. Die Engel sind seine Engel, Matth. 13, 41; 24, 31; 25, 31; er hat sie erschaffen (Col. 1, 16.) und ist als ihr Herr und Schöpfer hoch über sie erhöhet, Eph. 1, 21.

Anm. Nach der Vulgata werden die Fürsten des Himmels, die Engel, angeredet, die himmlischen Thore zu öffnen: Attollite portas principes vestras etc. Gegen diese Uebersetzung streitet aber der hebräische Text, wo das Suffixum in רָאשֵׁיכֶם (eure Häupter) nicht zu portas gezogen werden kann.

## * 21. Der Psalm 39, 7—9.

Der 39. Psalm enthält in seinem ersten Theile V. 2—11. lebhaften Dank für erhaltene Hülfe, in seinem zweiten Theile Bitte um neue. In dem ersten Theile sagt der Psalmist, David, der als Verfasser in der Ueberschrift steht, daß Gott ihn aus großem Elend errettet habe; dafür lobsingt er Gott, V. 2—4. Der Wunder der Errettungen sind viele und große, zu viele und zu große, als daß der Psalmist sie alle aufzählen, sie nach Gebühr preisen kann, V. 6. Worin soll nun sein Dank gegen Gott bestehen? Dieses sagt er in den Versen 7—9:

V. 7. „Schlacht- und Speisopfer verlangst Du nicht;
die Ohren hast du mir durchbohrt;
Brand- und Sündopfer begehrest du nicht.

V. 8. Da sprach ich: Siehe, ich komme —
Wie in der Buchrolle mir vorgeschrieben. —

V. 9. Deinen Willen zu thun, o mein Gott, ist meine Lust,
Und dein Gesetz ist in meinem Herzen."

Statt der äußerlichen Opfer also, von denen der Psalmist weiß, daß Gott, der vollkommenste Geist, sie nicht begehrt, kein Wohlgefallen an denselben hat, will er ihm als Dank den vollkommensten Gehorsam gegen seinen Willen darbringen, will er kommen, oder ist er bereit, zu thun, wie im Gesetzbuche ihm vorgeschrieben ist. Der Psalmist hat mit diesen Worten das ganze Gesetzbuch im Allgemeinen, alle göttlichen Gesetze des Pentateuch, vorzüglich aber wohl den Dekalog und das Gebot der Liebe gegen Gott im Auge. Alle diese göttlichen Gesetze zu kennen und zu halten, war den Königen als Repräsentanten der Theokratie besonders vorgeschrieben Deut. 17, 18. 19: „Und wenn er nun sitzet auf dem Throne seines Reiches, soll er dies wiederholte Gesetz (das Deuteronomium) in ein Buch schreiben, und die Handschrift von den Priestern des Geschlechtes Levi nehmen, und soll es bei sich haben, und darin lesen alle Tage seines Lebens, auf daß er fürchten lerne den Herrn, seinen Gott, und seine Worte und Vorschriften halten, die im Gesetze geboten sind." Dieses betrachtet der Psalmist, und mit Recht, als das Wesentliche, wodurch er Gott

danken könne. — Wie an unserer Stelle, so wird auch an mehrern andern den levitischen Opfern nur ein untergeordneter Rang und Werth beigelegt, besonders Ps. 50, 18. 19: „Quoniam si voluisses sacrificium, dedissem utique: holocaustis non delectaberis. Sacrificium Deo spiritus contribulatus: cor contritum et humiliatum Deus non despicies.“ Vgl. noch I. Kön. 15, 22. Isai. 1, 11—17. Jerem. 6, 20; 7, 21—23. Osee 6, 6. Amos 5, 21—24. Ekkl. 4, 17. Joh. 4, 21—24. — Der Ausdruck V. 7: „Die Ohren hast du mir durchbohrt“ — אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי — siehet zurück auf Exod. 21, 2—6., wo dem Knechte, der auch nach dem siebenten Jahre, wo er frei sein sollte, in seinem Stande bleiben wollte, zum Zeichen seines nun steten Sklaventhums sein Ohr durchbohrt werden sollte. Uebertragen hat er den Sinn: Du hast mich zu deinem steten Diener gemacht, und ich bin dir unbedingten, treuen, willigen Gehorsam schuldig; du hast mir angezeigt, daß ich selbst, stets dir gehorsamend, dein Eigenthum sein solle. Auch liegt der Sinn darin: Du hast mir die Ohren geöffnet, hast mich dir hörwillig gemacht; hast mir geoffenbaret, mir die Einsicht gegeben, daß ich nur mit Darbringung meines Gehorsams dir dankbar und wohlgefällig sein kann, und hast mich willig gemacht, dieser Einsicht gemäß zu handeln. Vgl. Hengstenberg. — „In der Buchrolle (dem Gesetzbuche) ist mir vorgeschrieben“ — בִּמְגִלַּת־סֵפֶר כָּתוּב עָלָי. Das עָלָי ist nicht zu geben: es ist von mir (*de me*) geschrieben = es ist von mir geweissagt; sondern: es ist in Beziehung auf mich (überhaupt auf jeden König) geschrieben, was ich thun soll, oder: es ist mir vorgeschrieben. Vgl. IV. Kön. 22, 13: „Ein großer Grimm des Herrn ist wider uns entbrannt, weil unsere Väter den Worten dieses Buches nicht gehorchten, um alles zu thun, was uns vorgeschrieben ist“ — לַעֲשׂוֹת כְּכָל־הַכָּתוּב עָלֵינוּ. Vgl. De Wette zu d. St.

Daß nun nach dieser Auseinandersetzung die drei Verse eine messianische Weissagung nicht enthalten, liegt klar vor Augen. Jedoch werden dieselben vom h. Paulus im Briefe an die Hebräer Cap. 10. in Beziehung auf den Heiland citirt. Die Opfer des A. T., sagt er, seien unzureichend gewesen, die Sünden zu tilgen, V. 1—4. Nun fährt er fort: „Darum spricht er (der Messias) bei seinem Eintritt in die Welt: „„Opfer und Gabe verlangst du nicht, aber den Leib hast du mir zubereitet. Brand- und Sündopfer gefallen dir nicht. Da sprach ich: Siehe, ich komme! wie im Gesetzbuche von mir geschrieben ist, deinen Willen, o Gott, zu erfüllen.““ Erst spricht er

(so erklärt der Apostel): Opfer und Gabe, Brand- und Sündopfer verlangst du nicht und sie gefallen dir nicht (nämlich solche, die nach dem Gesetze dargebracht werden). Dann aber setzt er hinzu: Siehe, ich komme, o Gott, deinen Willen zu erfüllen. Er hebt also das Erste auf, um das Zweite festzusetzen. In diesem Willen sind wir geheiligt durch das Opfer des Leibes Jesu Christi, ein für allemal." V. 5—10. Die Uebersetzung der Psalmenstelle hier angehend, so ist sie nach der LXX., welche statt „aures perforasti mihi" gibt: σωμα δε κατηρτισω μοι, die Vulgata: *corpus* autem aptasti mihi; in der Psalmenstelle selbst aber hat die Vulgata: *aures* autem perfecisti mihi (die übrigen Abweichungen sind gering). Offenbar ist also die an sich feststehende Wahrheit, daß Gott durch die Opfer des A. T. nicht versöhnt, die Sündentilgung durch dieselben nicht bewirkt werden könne, und daß darum Jesus Christus sich selbst, seinen eigenen Leib, zum Opfer für die Sünden der Welt nach Gottes Willen dargebracht habe, mit obigen Worten des Psalmisten, welche, an sich betrachtet, so wie sie da außer dem Zusammenhange dastehen, und namentlich nach der Uebersetzung der Septuaginta, sehr treffend waren, ausgesprochen. Von Christus heißt es Apok. 13, 8., er sei das von Anbeginn der Welt getödtete (= zum Opfer bestimmte) Lamm. Von der Zeit an, wo die Sünde im Paradiese begangen worden war, und besonders zunächst bei seinem Eintritt in die Welt weihete er sich zu diesem Opfer, weihete er sich dem vollkommensten Gehorsam gegen den Willen seines himmlischen Vaters, der ihn in die Welt zur Erlösung der Menschen zu senden beschlossen hatte, einem Gehorsam, wovon er selbst sagt: „Ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht daß ich meinen Willen thue, sondern den Willen Dessen, der mich gesandt hat," Joh. 6, 38. coll. 4, 34; 5, 30; er war dem Willen seines Vaters gehorsam bis zur Uebernahme des Leidenskelches, um dessen Abwendung er zwar bat, aber nicht wie er, sondern wie der Vater wolle, Matth. 26, 39. 42. 44; er ist gehorsam geworden bis zum Tode, ja bis zum Tode des Kreuzes, Phil. 2, 8., und durch Erduldung seiner Leiden hat er Gehorsam gelernt, Hebr. 5, 8; damit, wie durch den Ungehorsam Eines Menschen Viele zu Sündern geworden sind, so durch den Gehorsam eines Einzigen Viele zu Gerechten gemacht würden, Röm. 5, 19. — Was also der h. Paulus aus obiger Psalmenstelle den Worten derselben nach in Beziehung auf Christus deducirt, ist an sich vollkommen wahr, ohne daß darum die Stelle selbst eine messianische ist. Ob der Apostel sie als eine wirklich messianische an-

gesehen, oder nur die Worte, die so passend erschienen, für die jüdischen Leser accommodirt, oder den David als Vorbild Christi in der Stelle betrachtet habe, möchte sich schwer entscheiden lassen. Zur Lösung der Schwierigkeit aber, daß der Apostel sie nur überhaupt in Beziehung auf Christus citirt und exegesirt, mögen obige Bemerkungen von Kistemaker und vielleicht auch von Möhler dienen [1]). Gegen die messianische Auslegung der Stelle streitet auch noch besonders der Umstand, daß der Psalmist, der doch den ganzen Psalm hindurch als ein und dasselbe Subject gelten muß, im 13. Verse sagt: „Meine Sünden (עֲוֹנֹתַי), meine Vergehungen erreichen mich, haben mich ergriffen" —, was vom leidenden Messias nimmer gesagt werden kann, da dieser durchaus gerecht und ohne alle Sünde ist, vgl. Isai. 53, 4—7. 9. 11. Die Erklärung, die man wohl gibt: der Messias betrachte unsere Sünden als die seinigen, und nenne sie deshalb geradezu seine Sünden, seine Vergehungen, wobei man II. Cor. 5, 21. citirt, ist eine durchaus haltlose. — Die eigentliche Stelle, welche als rein messianische das in obigen drei Versen Enthaltene ausspricht, ist Isai. 50, 4—7.

### * 22. Der Psalm 40, 10.

Dieser Psalm, ebenfalls ein Psalm David's, ist ein Gebet dieses Königs zu Jehovah, als seine Feinde seinen Untergang, seinen Tod erhofften. Er klagt über die Bosheit seiner Feinde, über ihre Falschheit, ja selbst über die Treulosigkeit eines Freundes, eines Tischgenossen, V. 10., unter welchem von vielen Auslegern Achithophel, ein Rath David's, der an der Verschwörung Absalom's sich betheiligte und nachher sich erhänkte, gemeint ist, vgl. II. Kön. 15, 12. 31 ff. Cap. 16 und 17. Daß der Psalm nicht messianisch sei, ergibt sich zur Genüge aus dieser historischen Grundlage, dann aber noch besonders aus V. 5: „Jehovah, erbarme dich meiner, heile meine Seele, denn ich habe dir gesündigt (כִּי־חָטָאתִי לָךְ)." Vgl. oben vorige Nr. am Ende.

Der Heiland selbst nun wendet den 10. Vers auf den Verrath des Judas, seines Tischgenossen, an. Der Vers lautet:

„Auch der Mann meines Friedens, auf den ich vertraute, der mein Brod aß, erhebt gegen mich die Ferse."

Der Heiland sagt: „Ich kenne die, welche ich erwählt habe. Aber

1) Vgl. Hug II. S. 460—462.

damit die Schrift erfüllet werde: Der mit mir das Brod isset, erhebt gegen mich seine Ferse. — Dies sage ich euch jetzt, ehe es geschieht, damit, wenn es geschehen ist, ihr glaubet, daß Ich es bin." Joh. 13, 18. 19. vgl. V. 21 ff. 17, 12. Apgsch. 1, 16 ff. Wollte nun mit diesem Citat und der Einführung desselben mit der Formel: ἱνα ἡ γραφη πληρωϑῃ, der Heiland die Stelle als eine im ursprünglichen, reinen messianischen Sinne als auf ihn, oder den Verrath des Judas geschriebene bezeichnen und angesehen wissen? Das liegt keinesweges in dem Umstande, daß er die Stelle in Beziehung darauf anführte. Vielmehr will der Heiland nichts weiter damit sagen, als: „Was damals an David, meinem Vorbilde in so mancher Beziehung, geschah, daß selbst sein Freund und Tischgenoß die Ferse gegen ihn erhob, treulos gegen ihn verfuhr, das muß auch an mir, nach jenem Vorbilde, erfüllet werden; es muß mir ebenso ergehen, wie dem David; auch gegen mich wird einer meiner Freunde und Tischgenossen treulos handeln, mich verrathen." Daß Achithophel so recht den Judas repräsentirte, das liegt nach allen Umständen, wie sie in den oben aus II. Kön. citirten Stellen sich ergeben, klar vor Augen. — Vgl. noch Gal. 4, 29. und das zu Ps. 8, 3. Gesagte.

### * 23. Der Psalm 46, 6.

Der Psalm 46. ist ein Freudenpsalm wegen eines erhaltenen Sieges, da wo die Bundeslade aus dem Lager auf den Berg Sion zurückgebracht wurde. Die Worte des

V. 6: „Gott steigt empor mit Jubelklang,
Jehovah mit Posaunenschall,"

welche von der in feierlicher Procession aus dem Lager auf den Sionsberg zurückgebrachten Bundeslade zu verstehen sind, können, so wie sie da stehen, an sich genommen, nach Vorgang mehrerer Väter und Interpreten, auf die Himmelfahrt Christi nach seinem Siege über die Welt und Hölle und Sünde angewendet werden, wie die Verse 7—10. des 23. Psalmes.

Hieran schließt sich

### * 24. Der Psalm 67, 19.

Dieser Psalm ist ebenfalls ein Hymnus bei einer feierlichen

Zurückbringung der Bundeslade, in welcher Gott wohnte[1]), auf den Berg Sion, nach einem großen Siege. Die Worte des

V. 19: „Du steigst empor in die Höhe, führst die Gefangenschaft gefangen,
Nimmst Geschenke unter den Menschen" (בָּאָדָם auch: von d. M.),

in welchen eben dieser Einzug Jehovahs in der Bundeslade besungen wird, und wobei wahrscheinlich die Gefangenen zur Verherrlichung des Triumphzuges mitgeführt wurden und ebenso die von den Feinden dargebrachten Huldigungsgeschenke, die als dem Herrn geweihet galten, werden vom h. Paulus Eph. 4, 8 ff. auf die Himmelfahrt Christi gedeutet, und zwar wiederum eben deshalb, weil die Worte, abgesehen von ihrem Zusammenhange, sich füglich auf die Himmelfahrt Christi anwenden ließen, oder dieselbe mit diesen Worten des Psalmes sich ausdrücken ließ, ohne daß der Text diesen messianischen Sinn in sich schließt. Vgl. auch Kistemaker zu Eph. 4, 8—10.

Der V. 19. enthält drei Theile:

1. Du steigst empor in die Höhe,
2. Du führst die Gefangenschaft gefangen,
3. Du nimmst Geschenke unter den Menschen.

Die Vulgata gibt dieses Letztere nach dem hebräischen Texte: accepisti dona in hominibus. In dem Citat Pauli Eph. 4, 8. aber ist statt accepisti das Gegentheil gegeben: *Dedit* (ἔδωκε) dona hominibus. Die Interpreten, wie Geierus, Calmet zur Psalmenstelle und besonders zu Eph. 4, 8., bemerken, daß das Zeitwort לָקַח beide Bedeutungen habe, empfangen und geben, z. B. Genes. 38, 6; 34, 4. Exod. 21, 10; 25, 2. Richt. 14, 3. Osee 14, 3. III. Kön. 3, 24; 17, 10. Nach dieser Deutung: er hat den Menschen Geschenke gegeben, was der Apostel aus unserer Stelle besonders hervorheben will, sagt er: „Einem jeglichen aber von uns ist die Gnade verliehen, nach dem Maaße, wie Christus sie uns geschenkt hat. Darum heißt es: Er ist in die Höhe gestiegen, hat die Gefangenschaft gefangen geführt, hat den Menschen Geschenke gegeben. Jenes aber: er ist hinaufgestiegen, was heißt es anders, als daß er vorher auch hinabgestiegen ist in die unteren Theile der Erde? Der hinabstieg, der ist es auch,

---

1) Vgl. Allioli, relig. Alterth. unter Schechinah, §. 121. S. 111 ff.

der emporstieg über alle Himmel, damit er Alles erfülle. Derselbe bestellte nun Einige zu Aposteln" u. s. w. Eph. 4, 7 ff. Als die Geschenke, welche der Heiland nach seiner Himmelfahrt den Menschen gab, müssen der h. Geist und dessen Gaben angesehen werden. Nachdem er die Verheißung des h. Geistes vom Vater, zu dessen Rechten er erhöhet wurde, empfangen hatte, sandte er diesen zuerst den Aposteln (Apgsch. 2, 33.), damit sie Lehrer der Menschen zur Vervollkommnung derselben, zur Erbauung des Leibes Christi sein könnten (Eph. 4, 12.); aber auch alle übrigen Menschen sollten diesen h. Geist empfangen (Joel 2, 28. 29. Apgsch. 2, 39.); und überhaupt haben wir aus der Fülle Christi empfangen Gnade über Gnade, Joh. 1, 16.

Die Worte: „Du führest gefangen die Gefangenschaft" (oder bei Paulus in der dritten Person: er führet u. s. w.), werden im messianischen Sinne von den Interpreten verschiedentlich gedeutet. Einige verstehen (und das nach dem Sinne, der zunächst in der Psalmenstelle liegt, wornach die Feinde im Triumphzuge mitgeführt wurden) unter der Gefangenschaft, die der Heiland gefangen führte, die Feinde seines Reiches, seiner Kirche, da er die Macht des bösen Geistes und der Sünde und des Todes überwunden hatte (Kistemaker). Andere verstehen darunter die Seelen der Altväter, welche Christus aus Abraham's Schooße im Triumphe mit sich in den Himmel führte (Calmet), indem man die Worte Pauli: „Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit *primum in inferiores partes terrae*" (Eph. 4, 9.), nebst andern Deutungen auch auf das Hinabsteigen der Seele Christi nach seinem Tode in die Unterwelt, den Scheol (Ps. 15, 10.) bezieht: „in sepulcrum, *sive ad inferos, ubi pios Patriarcharum manes invisit*; sive in Virginis uterum, seu denique in terram, in qua vivimus, carne indutus, similisque nobis factus," *Calmet* ad Eph. 4, 9. Wie immer man die Stelle deuten mag: nach Ps. 15, 10. ist es gewiß, daß die Seele Christi nach seinem Tode in den Scheol hinabgestiegen sei, daher das Symbolum Apostolicum sagt: „*Descendit ad inferos*" (das Symbol. Niz. Constant. hat dieses nicht, wohl aber das Symbol. Aquilejense: sepultus *descendit ad inferna*). Der h. Petrus (I. Petr. 3, 18—20.) lehrt ausdrücklich, daß der Heiland, während sein Leichnam im Grabe lag, den Geistern im Gefängnisse (ἐν φυλακῃ — in carcere), in der Unterwelt, namentlich den Geistern der bei der Sündfluth plötzlich Umgekommenen gepredigt habe, und ihnen dort das Evangelium verkündet

worden sei [das. 4, 6.][1]). Daß der Heiland bei seiner Himmelfahrt die Altväter, die Gerechten der Vorzeit, die in Abraham's Schooße (in sinu Abrahae) Luc. 16, 22. 23., oder im Paradiese (Luc. 23, 43.) aufbewahrt wurden, mit sich in den Himmel genommen, d. h. die Gefangenschaft gefangen geführt, aus derselben sie befreiet habe, ist biblisch wohlbegründete und allgemeine kirchlich-traditionelle Lehre. Abraham's Sehnen und Freude ward da vollkommen erfüllet, Joh. 8, 56. Vor Christi Leiden und Himmelfahrt konnte, wegen der Makel der Erbsünde, Niemand zum Himmel gelangen, wie dieses auch aus den Worten des Heilandes hervorgeht: „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, als der vom Himmel herabstieg, der Sohn des Menschen, der im Himmel ist," Joh. 3, 13. Weil vor der Erlösung durch Christus Niemand zum Himmel kommen konnte, darin liegt wohl der Grund, daß im A. T. so äußerst wenige Spuren von der Unsterblichkeit der Seele und dem ewigen glückseligen Leben bei Gott anzutreffen sind. Bei dem Tode der Altväter heißt es: „sie wurden versammelt zu ihrem Volke," z. B. Genes. 25, 8. 17; 35, 29; 49, 32; oder wie es von David heißt: „er entschlief mit (oder zu) seinen Vätern," III. Kön. 2, 10. Der Ort des Aufenthaltes nach dem Tode heißt ihnen שְׁאוֹל[2]) (die Etymologie vielleicht von שָׁאַל fordern, weil das Unterreich die Todten zu sich fordert; Gesenius' Lexikon), infernus, wovon Jakob sprach, da ihm seine Söhne das blutbefleckte Gewand Joseph's brachten: „Hinab zu meinem Sohne in den Scheol will ich trauernd gehen," Genes. 37, 35. Kein freudig hoffendes Aufschauen nach Oben gewahren wir bei ihrem Sterben; düster und schwermüthig trauernd war ihre Seele beim Andenken an das freudenlose Unterreich, wie namentlich bei Job dieses sich ausspricht, wenn er sagt: „Wird nicht meiner Tage Wenigkeit bald zu Ende sein? Laß mich also, daß ich beklage ein wenig meinen Schmerz, ehe ich hingehe, und nicht zurückkehre, hin ins düstere Land,

---

1) Vgl. Klee Dogm. Gesch. 2. Bd. S. 66 ff. Canisius Summa doctr. christ. die Väterstellen zum Artikel: Descendit ad inferos. Vol. I. p. 59 sqq.

2) Der Aufenthalt der Abgeschiedenen kommt in der h. Schrift unter sieben verschiedenen Namen vor. 1. *Scheol*, 2. *Abaddon*, Verderben, Ps. 87, 12; 3. *Bor Schachath*, Grube der Verwesung; 4. *Bor Schaon*, Grube der Zerstörung; 5. *Tit ha-javen*, Koth des Schlammes; 6. *Zal-maveth*, Todesschatten; 7. *Tachtioth erez*, das Untere der Erde. Der Talmud macht sieben Höllen daraus. S. Allioli relig. Alterth. §. 80. S. 71.*).

das mit dem Schattendunkel des Todes bedeckt ist, ins Land des Jammers und der Finsterniß, wo der Schatten des Todes, und keine Ordnung, sondern immerwährender Schauder wohnt.“ Job 10, 20—22. Auch in etlichen Psalmen spricht sich dieses aus, wenn gesagt wird, daß im Tode, in der Unterwelt, Niemand mehr Gottes gedenke, ihn lobe, Ps. 6, 6; 29, 10; 87, 11—13; 113, 25. vgl. Baruch 2, 17. Der Scheol ist also nach der Darstellung des A. T. der traurige Aufenthaltsort der רְפָאִים — der Schwachen, der Schatten, der kraft- und empfindungslosen Wesen. Diese düstere Ansicht wird aber, wie aus den Stellen sich ergibt, von schwer Leidenden, denen bei dem Leiden jeder frohe Schimmer der Hoffnung gewichen zu sein schien, ausgesprochen; so düster, wie sie ins Leben schaueten, sahen sie auch ins Leben nach dem Tode. Bei glücklicheren Situationen treten auch freudigere Aussichten in die Zukunft nach dem Tode hervor, z. B. Ps. 35, 10: „In deinem Lichte werden wir das Licht schauen,“ „bei dir ist die Quelle des Lebens;“ ferner Ps. 16, 15: „Ich werde gesättiget werden, wenn deine Herrlichkeit erscheinen wird,“ oder nach anderer Uebersetzung: „ich werde mich sättigen, wenn ich erwache, deines Anblickes;“ wiederum Ekkl. 12, 7: . . . Et revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.“ Vgl. Allioli relig. Alterth. §. 79. 80. 81. 82. 83. 84. — Wie ganz anders, wie freudig und himmlisch sind dagegen, was die allgemeinere düstere Ansicht des A. T. angeht, die Aussichten ins Jenseits, welche das N. T. uns eröffnet! Nicht der Scheol, das Unterreich ist es mehr, worauf wir hingewiesen werden, sondern das Reich dort Oben, das Himmelreich, die Wohnung beim Vater, das Anschauen seines Angesichtes; nicht von Dunkelheit, sondern von Licht, nicht von Tod, sondern von Leben, nicht von Jammer, sondern von Freude, nicht von Schauder, sondern von namenloser Glückseligkeit, nicht von Unordnung, sondern von ewiger Harmonie im Loben Gottes, wird da geredet, vgl. Matth. 5, 3. 8. 12. Joh. 14, 2. 3; 8, 12. I. Cor. 2, 9. Joh. 10, 10. 28; 16, 22. Apok. 21, 3. 4. 23; 22, 4. 5. Von Christi Zeiten an sind die Todten selig, Apok. 14, 13. Daher die frohen Hoffnungen der Christen, die im Herrn sterben! Sie gehen in die Freude ihres Herrn, Matth. 25, 21., ins Reich des Vaters, ins ewige Leben, leuchtend wie die Sonne, Matth. 25, 34. 46; 13, 43. Denn durch Christus sind wir Kinder Gottes, Erben Gottes und Miterben Jesu Christi, Röm. 8, 16. 17.

## * 25. Der Psalm 68, 5. 10. 22. 26.

Der Psalm 68. ist ein Klagpsalm über die Bedrückung, die der Psalmist von seinen vielen Feinden zu erdulden hat; Verwünschungen gegen dieselben; zugleich spricht er die Hoffnung auf Errettung und Rückkehr aus dem Exil aus. Daß der Psalm im babylonischen Exil geschrieben sei, zeigen die Verse 34. 36. 37; auch der Chaldäer, Theodorus Herakleota, Theodoret, Euthymius sind dieser Meinung; daß der Verfasser ein Levit gewesen, schließen Einige aus V. 31. 32. S. Calmet. Auch wird angenommen, der Psalm sei ein Nationalklagpsalm, in welchem der Verfasser seinem eigenen und des ganzen Volkes Schmerze Ausdruck gegeben habe. Er gehört also einer späteren Zeit an, was auch die Sprache verräth. Daß der Messias die redende Person des Psalmes nicht sei, zeigt, außer den Verwünschungen, die wir vom Messias nicht erwarten können (V. 23 – 29.), der V. 6: „Gott, du kennest meine Thorheit, und meine Verschuldungen sind nicht verborgen vor dir." Vgl. Nr. 21. 22. Es werden aber dennoch die oben angezeigten Verse als vom Messias geltend im N. T. angeführt.

V. 5. „Mehr, als die Haare meines Hauptes, sind, die
ohne Ursache mich hassen,
Zahlreich sind meine Verderber, die ohne Grund
mir feind sind."

Vgl. Ps. 24, 19; 34, 19; 37, 20; 108, 3., wo Aehnliches vorkommt. — Als der Heiland am Abende vor seinem Leiden von dem Hasse, der Verfolgung der Juden gegen ihn redet, da er doch so herrliche Werke unter ihnen gethan habe, setzt er hinzu: „Aber damit das Wort erfüllet werde, das in ihrem Gesetze geschrieben ist: Sie hassen mich ohne Ursache (gratis — δωρεαν)," Joh. 15, 24. 25. Mit diesem in mehrern Psalmenstellen vorkommenden Citat verhält es sich in ganz ähnlicher Weise, wie mit dem obigen in Psalm 40, 10. (Nr. 22.). Der Heiland citirt also dasselbe nicht als ein messianisches, als ein nur in Beziehung auf ihn geschriebenes, sondern er will nichts weiter damit sagen, als: was damals der Psalmist in seiner Lage beklagte, daß er viele Feinde habe, welche, obgleich er ihnen keine Veranlassung gegeben, ihn zu hassen und zu verfolgen, dennoch und folglich ohne Ursache ihn hasseten und verfolgten: dasselbe

muß auch an mir erfüllet werden; auch ich habe darüber zu klagen, daß meine Feinde ohne Ursache mich verfolgen. Vgl. Gal. 4, 29. Somit wäre unsere Psalmenstelle etwa im typischen Sinne messianisch, und der in seinem eigenen und seiner Mitgefangenen Namen redende Psalmist, als unschuldig und ohne Grund gehaßt und verfolgt, wäre Typus vom Messias in dieser Beziehung. Oder nach De Wette: „Die Stelle hat einen ganz allgemeinen Sinn, kann auf jeden frommen Dulder bezogen werden" (und somit auch, ja κατ' ἐξοχην, auf den Heiland).

In derselben Weise lassen die folgenden Worte des V. 5. eine Deutung auf den Messias zu:

„Was ich nicht geraubt, sollte ich da bezahlen."

Der Psalmist leidet unschuldig; er büßet mit, was seine Vorfahren, auch seine Zeitgenossen verschuldet haben. Besonders auf Christus, den durchaus Schuldlosen und Heiligen, der sündenlos die Sünden der ganzen Welt trug, paßt dieser Satz. Von ihm sagt der Apostel: „Christus hat uns erlöset vom Fluche des Gesetzes, da er für uns zum Fluche geworden," Gal. 3, 13. vgl. Röm. 8, 3. Und II. Cor. 5, 21. sagt er: „Ihn, der die Sünde nicht kannte, hat Gott für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm zur Gerechtigkeit Gottes gemacht würden." Vgl. I. Joh. 3, 5. Isai. 53, 4. 5. 6. 8. 9. 11. 12.

V. 10. „Der Eifer für dein Haus verzehret mich,
Und der dich Schmähenden Schmach fällt über mich."

Der Psalmist empfindet den tiefsten Schmerz darüber, daß er, ein frommer Verehrer Gottes, darum verhöhnt, gehaßt und verfolgt wird, weil er für Gottes Ehre, für seinen h. Dienst eifert. Fern vom Hause Gottes, muß er die Schmähungen anhören, womit seine Feinde den Namen und das Haus Gottes verletzen. — Als der Heiland voll Eifers für das Haus Gottes, den Tempel in Jerusalem, dessen Profanirung durch Kauf und Verkauf in demselben so tief ihn schmerzte, die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb, setzt der Evangelist hinzu: „Seine Jünger aber gedachten dessen, was geschrieben steht: Der Eifer für dein Haus verzehret mich," Joh. 2, 13—17. Es leuchtet ein, daß die Worte des Psalmisten, obgleich sie nicht prophetisch sind in Beziehung auf das angeführte Factum, eine besonders

passende Anwendung darauf zulassen; weiter liegt auch nichts in dem Umstande, daß die Jünger bei jener Gelegenheit dieser Schriftstelle gedachten. So wie nämlich der Psalmist von seinem Eifer für das Haus Gottes verzehrt wurde, ebenso verzehrte den Heiland ein gleicher Eifer für dasselbe, als er die schmachvolle Profanirung desselben sah; und ebenso läßt sich die Stelle auf jeden frommen Eiferer für das Haus, den Dienst und die Ehre Gottes anwenden. — In Beziehung auf das zweite Hemistich vgl. Röm. 15, 3.

Auch die Worte des V. 21: „Ich hoffe auf Mitleid, und es ist keines; und auf Tröster, und finde keine,“ lassen eine Anwendung auf den Heiland bei seinem Leiden zu; von den Juden wurde ihm nicht Mitleid, sondern fortwährender Hohn zu Theil; bei seiner Todesangst im Garten, wo seine Seele betrübt war bis zum Tode, hatte er von seinen Jüngern, die er in den Garten mitgenommen hatte, keinen Trost: sie schliefen. Matth. 26, 38—43.

V. 22. „Sie geben in meine Speise Galle,
Und in meinem Durste tränken sie mich mit Essig.“

Der Psalmist klagt über die Unbilden, die er von seinen Feinden zu erdulden hat, wozu als letzte die des 22. Verses gehört. Der Vers enthält nur ein Bild und muß in Beziehung auf den Psalmisten nicht im wörtlichen Sinne genommen werden. Der Psalmist will sagen, daß die Behandlung, die er von den Feinden zu erdulden habe, eine so schmachvolle und harte sei, daß ihm Speise und Trank wie in Galle und Essig verwandelt zu sein scheine. So erklärt mit Anderen Calmet: „Ita commode explicari potest, impie adeo in captivos saeviisse hostes, ut cibum in fel, et potum in acetum quodammodo converterint. Ita gravem illis vitam effecere, ut doloris, quo angebantur, causa cibus potusque amarissimi, ac pleni nauseae illis fierent.“

Was nun vom Psalmisten und seinen Leidensgefährten nur im bildlichen Sinne gilt, das wurde am Heilande wörtlich erfüllt. „Eadem sententia ad Jesum Christum relata, meram verborum veritatem expletam exhibet.“ Calmet. Nur muß der Ausdruck: „in meine Speise geben sie Galle,“ in Beziehung auf den Heiland nicht pressirt werden. Der Evangelist sagt: „Sie gaben ihm Essig, mit Galle vermischt, zu trinken“ (Essig ὄξος, im Lateinischen vinum), Matth. 27, 34. Dies geschah vor der Kreuzigung. Am

Kreuze selbst aber wurde dem Heilande in seinem Durste Essig gereicht, vgl. V. 48. Marc. 15, 36. Luc. 23, 36. Joh. 19, 28—30: „Endlich, da Jesus wußte, daß Alles vollbracht sei, und damit die Schrift ganz erfüllet würde, sprach er: Mich dürstet (vgl. die hierauf eigentlich weissagende Stelle Ps. 21, 16: Meine Zunge klebt an meinem Gaumen). Es stand aber ein Gefäß mit Essig da; mit diesem Essig füllten sie einen Schwamm, steckten ihn an einen Ysopstengel und hielten es ihm an den Mund. Als nun Jesus den Essig genommen hatte, sprach er: Es ist vollbracht. Und er neigte das Haupt, und gab den Geist auf.“ In dieser Stelle wird das Tränken mit Essig als mit zu dem gehörend betrachtet, was nach der Schrift an Jesus erfüllet werden mußte. Hiernach ist also als unbestreitbar gewiß anzunehmen, daß das in unserer Stelle Gesagte einen typischen Charakter in Beziehung auf Jesus in seinem Leiden habe, somit an ihm als der vom Geiste Gottes mit intendirten Person erfüllet werden mußte. Wäre die Vermuthung richtig, daß der Psalm nicht so sehr ein einzelnes Subject, einen einzelnen im Exil lebenden Israeliten, der den Psalm nur in seinem eigenen Namen geschrieben, sondern vielmehr das ganze in der Gefangenschaft sich befindende Volk Israel zum Gegenstande habe, was aus dem Plural „seine Gefangenen“ in V. 34. hervorzugehen scheint (vgl. den Nationalklagpsalm 136: super flumina Babylonis, wo der Plural ebenfalls mit dem Singular wechselt): so wäre das leidende Volk Israel hier Typus vom leidenden Messias, wie es in seinem Leiden und auch sonst in andern Beziehungen als Typus desselben oft erscheint, vgl. V. 27: „den du geschlagen“ mit Isai. 53, 4: „Wir hielten ihn — den Messias — für einen von Gott Geschlagenen.“ S. messianische Typen.

In den Versen 23—29. sind Verwünschungen gegen die Feinde enthalten (zu V. 23. vgl. Röm. 11, 9.). Daß diese so schweren Verwünschungen im Munde des Messias, der am Kreuze für seine Feinde und Peiniger bat, nicht statthaft sind, liegt zu Tage. (Anders verhält es sich mit den Stellen Ps. 15, 3. Isai. 50, 9. 11. coll. Matth. 23. Luc. 11, 41—44., welche weissagend und gegen die Unbußfertigen drohend sind.)

Ist nun das leidende Volk Israel Typus vom leidenden Messias, so gelten in derselben Weise die Feinde des leidenden Volkes Israel als Typus der Feinde des leidenden Messias, und nicht nur sie alle in der Gesammtheit, sondern κατ᾽ ἐξοχὴν der, welcher den Heiland

den Feinden überlieferte, der Verräther Judas! In dieser Beziehung konnte mit Recht die Stelle

V. 26: „Ihre Wohnung werde verödet,
In ihren Zelten sei kein Bewohner,“

als typische auf Judas angewendet werden, der nach dem Verrath alsbald sich erhänkte und somit seine Wohnung verödet, seine Stelle unter den Jüngern Jesu leer war, in Folge dessen sein Amt ein Anderer erhalten mußte. Dieses Letztere: „Sein Amt empfange ein Anderer“ (Ps. 108, 8.), wird denn auch von Petrus aus dem, unserm 68. ganz ähnlichen, 108. Psalm, in welchem ebenfalls von dem Haß und der Feindschaft „ohne Ursache“ gegen den Dulder die Rede ist (V. 3.), in Beziehung auf die Ersetzung eines andern Apostels an Judas' Stelle in gleichem typischen Sinne angewendet, Apgsch. 1, 20. (15—22., wo der Apostel in V. 16. auch auf die Stelle Ps. 40, 10. — oben Nr. 22. — hindeutet).

Halten wir somit, wie es nothwendig erscheint, die typische Bedeutung unsers Psalmes fest, so daß der ohne Ursache angefeindete und verfolgte Psalmist, oder mit ihm das leidende Volk Israel, Typus des leidenden Messias, die Feinde des Psalmisten oder des Volkes Israel Typus der Feinde des Messias seien, so sind die Schwierigkeiten wegen der aus demselben im N. T. als messianische citirten Stellen vollkommen gehoben. — Vgl. auch noch obige Bemerkung von Michaelis.

## * 26. Der Psalm 77, 2.

V. 2. „Ich will öffnen zu einer Gleichnißrede meinen Mund,
Ich will verkünden Räthsel von Alters her.“

Statt des Plurals der Vulgata: „in parabolis“ hat das Hebräische den Singular בְּמָשָׁל; im zweiten Hemistich, dem erklärenden, steht der Plural חִידוֹת Räthsel, Sprüche. — Nach dieser Einleitung geht der Psalmist die liebevollen Führungen Gottes durch, die er dem israelitischen Volke hatte stets angedeihen lassen, und weiset zugleich, zur Warnung seiner Zuhörer, auf die oftmalige Widerspänstigkeit dieses Volkes hin. Die im Text stehenden Worte „Gleichnißrede, Räthsel,“ bedeuten darum hier im Allgemeinen eine Belehrung,

einen Vortrag in Form eines Lehrgedichtes zur Enthüllung der alten Geschichte des Volkes, und zur Ermahnung und Warnung für die Zeitgenossen.

Der h. Matthäus Cap. 13, 34. 35. wendet unsere Stelle an auf die Lehrart Jesu in eigentlich sogenannten Gleichnissen, bildlichen Einkleidungen religiöser Wahrheiten [vgl. Marc. 4, 33. 34.][1]). Jedoch gibt er dieselbe nicht wörtlich wieder, sondern in eigener, seinem Zwecke angepaßter Bearbeitung. Die LXX. gibt: φϑεγξομαι προβληματα ἀπ' ἀρχης (**loquar propositiones ab initio**); Matthäus aber, auf die bis dahin verborgen gewesenen ewigen Geheimnisse der erhabenen Lehre Christi hinweisend, umschreibt: ἀνοιξω ἐν παραβολαις το στομα μου· ἐρευξομαι κεκρυμμενα ἀπο καταβολης κοσμου, was die Vulgata gibt: **aperiam in parabolis os meum; eructabo abscondita a constitutione mundi**: „ich will meinen Mund zu Gleichnißreden öffnen; will verkünden, was verborgen war von Grundlegung der Welt her." S. Hug Einl. ins N. T. Bd. 2. S. 61. 3. Ausg. — Was also der Psalmendichter Asaph von seiner Erläuterung der alten Geschichte des Volkes bis auf David sagt, dieses wendet der Evangelist an auf die Gleichnißreden des Heilandes: „Dieses Alles redete Jesus in Gleichnissen zu den Schaaren, und ohne Gleichnisse (im Griechischen: ohne Gleichniß) redete er nicht zu ihnen; damit (ὁπως) erfüllet würde (oder: so daß erfüllet ward), was durch den Propheten gesagt ist, der da spricht: Ich will öffnen" u. s. w. Die Beziehung des Psalmisten ist allegorisch oder typisch, oder überhaupt bloß accommodirt — in einem hocherhabenen Sinne: Wie der Psalmist die vergangene Geschichte des Volkes zu einem Lehrgedichte macht, so verkündet Jesus dem Volke das von Anbeginn der Welt an in Wahrheit verborgen Gewesene, die Geheimnisse des Evangeliums, die Lehren des messianischen Reiches Gottes. Und dieses findet nicht allein auf die Gleichnißreden des Herrn, deren so viele in den h. Evangelien uns hinterlassen sind, eine so vorzüglich treffende Anwendung, sondern auch im Allgemeinen, und zwar im ausgedehntesten Sinne, auf die ganze Lehre des N. T. Bei nur flüchtiger Betrachtung des hohen, geheimnißvollen Inhalts der bis dahin durchaus unbekannt gebliebenen

1) Wenn der Heiland den Grund angibt, warum er in Gleichnissen rede, so citirt er nicht unsere Stelle, sondern Isai. 6, 9. 10. S. Matth. 13, 10—15. und die Erkl. zu Isai. 6, 9. 10. unten Thl. III.

Lehren desselben dringt sich uns diese Ueberzeugung wie von selbst auf; es fehlt aber auch nicht an directen deßfallsigen Hinweisungen in den neutestamentalischen Büchern. Die ganze und die vollkommene Wahrheit, die vollendete Erkenntniß Gottes und seiner erbarmungsvollen Rathschlüsse, eine Alles übertreffende Erkenntniß (Phil. 3, 8.) in großer Helle und Fülle, ist durch Christus uns geworden, wie es heißt: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben; die Gnade und die Wahrheit ist durch Christus geworden[1]). Gott hat Niemand je gesehen: der Eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooße ist, der hat davon erzählet." Joh. 1, 17. 18. Vgl. Matth. 11, 27. Joh. 6, 46. I. Joh. 4, 12. Der h. Paulus sagt: „Dem aber, der mächtig ist, euch zu stärken, nach meinem Evangelium und der Predigt von Christo Jesu, nach der Offenbarung des Geheimnisses, das seit ewigen Zeiten verschwiegen war, jetzt aber geoffenbaret ist ... sei Ehre u. s. w. Röm. 16, 25—27. „Wir reden die geheimnißvolle, verborgen gewesene Weisheit

1) Enthielt das mosaische Gesetz vorzugsweise die *facienda* (cf. Gal. 3, 12: „*Lex* autem *non est ex fide*, sed qui *fecerit* ea, vivet in illis"), so enthält das N. T. vorzugsweise die *credenda* (nebst allen nöthigen übernatürlichen Gnaden — also Gnade und Wahrheit). Der noch rohe, zur Erkenntniß so hoher Glaubenswahrheiten wenig fähige Mensch sollte durch Handeln, resp. Unterlassen, sein Heil wirken; das größere Licht des N. T. für die mehr herangereifte Welt verlangt den gläubigen Blick zu den übersinnlichen Dingen (Hebr. 11, 1.), verlangt vorzugsweise, ohne das Thun auszuschließen, den Glauben, Marc. 16, 16. Joh. 3, 18. 36; 6, 47. Röm. 4, 16; 5, 1; 11, 20. Gal. 2, 16; 3, 22; 5, 6. Das Gesetz enthält wenige, ja κατ᾽ ἐξοχην nur Einen Glaubensartikel: den an Gott, den allmächtigen Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erde (Deut. 6, 4.), den alleinigen 1. Art. des apostolischen Symbolums; das N. T. aber ist reich an Geheimnißlehren des Glaubens. — Der Glaube darum steht unendlich höher, als die Erfüllung der Werke des Gesetzes, so viel höher, als Christus über Moses, als das N. T. erhaben ist an Herrlichkeit über das A. T. II. Cor. 3, 6 ff. Den Ungläubigen darum, und wären sie nach Weise der Pharisäer noch so gerecht, wird das Heil abgesprochen; den Sündern dagegen, wenn sie anders eine tief gläubige Gesinnung haben und reumüthig zu Gott zurückkehren, wird das Heil verheißen. Vgl. Matth. 8, 10—12; 11, 20—26; 21, 31. 32. Luc. 7, 37 ff. 50. Marc. 1, 15. Es muß aber dieser Christenglaube die hehren christlichen Tugenden im Gefolge haben, sonst ist er todt, Jak. 2, 14 ff. Der wahre Glaube schließt übrigens dieselben in sich, wie der Kern die Frucht, wie der gute Baum die guten Früchte; es ist der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, und der gilt in Christo Jesu, Gal. 5, 6. cf. Luc. 7, 47. 50. Vgl. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 6. 8. 11.

Gottes, welche Gott vorherbestimmt hat vor Beginn der Zeiten zu unserer Herrlichkeit.“ I. Cor. 2, 7. „Das Geheimniß seines Willens hat er uns kund gemacht,“ Eph. 1, 9. „... Das Geheimniß Christi, welches in vorigen Zeiten den Menschenkindern nicht kund geworden war, wie es nun geoffenbaret ist seinen h. Aposteln und Propheten im Geiste ... Um Alle darüber zu erleuchten, welche die Veranstaltung (οἰκονομια — dispensatio) des Geheimnisses sei, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer aller Dinge, verborgen war; damit ... durch die Kirche die mannigfaltige Weisheit Gottes kund würde, nach dem von Ewigkeit her gefaßten Rathschlusse, den er vollführt hat in Jesu Christo, unserm Herrn.“ Eph. 3, 4. 5. 9—11. „Das Geheimniß, welches von Urzeiten und von Alters her verborgen war, nun aber seinen Heiligen geoffenbaret worden ist,“ Col. 1, 26 ff. — Der h. Petrus schreibt von Christo, daß er zwar vor Grundlegung der Welt ausersehen, aber in den letzten Zeiten erst geoffenbaret worden, I. Petr. 1, 20. vgl. V. 10—12. Was also im A. T. mit einem dichten Schleier noch umhüllet war, das ist durch Christus und seine von ihm und dem h. Geiste belehrten und erleuchteten Apostel der Welt entschleiert; durch den Sohn Gottes, der vom Himmel kam und von himmlischen Dingen redete (Joh. 3, 31.), sind die hohen, geheimnißvollen, von Alters her verborgen gewesenen Rathschlüsse Gottes zur Evidenz klar geworden. Dem zur Auffassung so hoher Lehren so wenig fähigen Volke wurden dieselben in Gleichnißreden damals verkündet, damit das Heilige, mißverstanden, durch dasselbe nicht entweihet würde, Matth. 7, 6., und sie, als den hohen Sinn der Worte Jesu nicht einsehen Wollende, als Harthörige, als langsamen Herzens zu glauben, oder als Ungläubige, seine offenen Worte nicht falsch deuten möchten, ihm und der Wahrheit zum Nachtheil (vgl. Matth. 13, 13—15.), wie dieses der Fall war, als der Heiland von dem hohen Geheimnisse seines Fleisches und Blutes offen zu dem Volke redete, Joh. 6, 53. 61. 65. 67. Die sehen Wollenden konnten sehen bei den Gleichnißreden Jesu; den Uebrigen blieb der Sinn derselben durch ihre eigene Schuld und zu ihrer Strafe verborgen, Matth. 13, 12—15. Hohe, bewunderungswürdige Weisheit der Lehrart Jesu! — Seinen zu Weltlehrern bestimmten Aposteln (Matth. 28, 19.) aber ward es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu verstehen, zur Erbauung des Leibes Christi,

seiner Kirche, Matth. 13, 11. 36 ff.; 11, 25. 26; 10, 27. Marc. 4, 34. Joh. 16, 29. 30. Eph. 4, 11—14. Sie nennt er Freunde, weil er Alles, was er von seinem Vater gehört, ihnen kund gemacht hat, Joh. 15, 15. (Exoterischer und esoterischer Unterricht Jesu, ersterer für das Volk, letzterer für die Jünger. Vgl. die *Disciplina arcani* in der älteren Kirche. Siehe darüber *Selvaggio* Antiqq. christ. lib. I. pars II. cap. XIX. p. 385—390. — Thomas Moore Wanderungen eines irländischen Edelmannes, Band 1. Cap. 11—16. S. 46—81.).

## * 27. Der Psalm 96, 7.

Der Psalm enthält ein freudiges Lob Gottes, dessen Herrlichkeit Himmel und Erde verkünden. Die Götzendiener werden zu Schanden. Ermahnung an die treuen Diener des Herrn, das Böse zu hassen. Glück derselben.

Aus V. 7. nimmt der h. Paulus in Beziehung auf den Messias die Worte: „Es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes,“ mit der Einleitung: „Als er den Erstgebornen in den Erdkreis einführt, spricht er: Es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes.“ Hebr. 1, 6. Der vollständige Vers des Psalmes heißt:

V. 7. „Zu Schanden werden alle Diener der Bilder,
Die in den Götzen sich rühmen.
Anbeten sollen ihn alle Engel.“

Götzen אֱלִילִים (אֱלִיל nichtig); Engel אֱלֹהִים — nicht mit Einigen durch Götter zu übersetzen; die LXX., der Syrer u. m. a. geben Engel. Vgl. Ps. 8, 6., wo Elohim offenbar nicht Gott, sondern Engel bedeutet, da der Name Gottes in diesem Psalm in V. 1. und 9. ist: Jehovah Adonai; ferner Ps. 137, 1., wo in gleichem Sinne Elohim steht, coll. Ps. 148, 2., wo es wechselt mit מַלְאָכָיו angeli ejus. — So wie nämlich dem Vater Anbetung von den Engeln gebührt, so nicht minder seinem wesensgleichen Sohne, der die Engel erschaffen (Col. 1, 16.), dem sie zu eigen angehören, Matth. 13, 41; 24, 31. Vgl. Nr. 20. Als der Heiland geboren war, erschienen Engel, Gott lobend und preisend, und auch, wie wir nicht bezweifeln dürfen, das neugeborne Kind, Christus, „den Herrn,“

anbetend, Luc. 2, 11. 13., wie sie im Himmel den Vater und ihn anbeten, Apok. 5, 11—14. Was also an sich vollkommen wahr ist, daß die Engel, welche den Sohn Gottes ebenso wie den Vater immer anbeten, den Sohn auch bei seinem Eintritt in die Welt anbeteten, das drückt der h. Paulus im angewandten Sinne mit den Worten des Ps. 96, 7. aus, ohne daß deswegen der ganze Psalm, noch der V. 7. messianisch wäre. Vgl. obige Bemerkung Kistemaker's.

## * 28. Der Psalm 117, 22. 23. 24—26.

Der Psalm 117. ist ein Siegeslied (Carmen epinicium — Calmet), oder Preis- und Danklied für Rettung aus großen Bedrängnissen. Die Form des Psalmes ist dramatisch. Zuerst redet der aus den Gefahren errettete Psalmist (V. 1—22.), den zahlreiche heidnische Feinde umringten und ihm Verderben droheten (1—12.); aber Gott war seine Stärke und hat ihn aus den Gefahren errettet (13—14.). Dank und Preis Gottes für die Errettung (15—18.), im Tempel dargebracht (19—21.). Das Volk knüpft seinen Preis und Jubel an den vorherigen Preis des Psalmisten (22—25.). Segenspruch der Priester und Leviten im Tempel und Aufforderung derselben an das Volk zum Dankgottesdienst (25—26.). Der Psalmist selbst nimmt am Schlusse seine Danksagungen wieder auf (27—29.).

Eine Ueberschrift, welche die Veranlassung und den Verfasser angäbe, hat der Psalm nicht. Nach V. 1. und 29: „Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia ejus,“ welche Worte ein Refrain späterer Psalmen sind (vgl. 105, 1; 106, 1; 135, 1.), setzt man den Psalm in eine spätere, als die Davidische Zeit, weshalb David der Verfasser nicht sein könne. Auf die Verfolgung David's von Saul, und auch darauf, daß David anfangs nur König von Juda war, und Isboseth über die übrigen Stämme (II. Kön. 2.), kann der Psalm schon darum nicht bezogen werden, da es V. 10. heißt: כָּל־גּוֹיִם alle Heiden umringten mich; ebenso nicht auf seine Kriege mit den benachbarten heidnischen Völkern, wegen V. 22. Calmet ist nach Vorgang des Origenes, Theodoret, Beda des Ehrwürdigen, und Einiger seiner Zeit der Meinung, daß der Psalm nach der Gefangenschaft geschrieben sei, wo Gott nach den Weissagungen bei Joel Cap. 2. 3. Ezech. 38. Mich. 4, 11. 12. 13. Zach. 2, 8—10;

12, 9. 10; 14, 12. 13. die auf das Verderben des eben ins Vaterland zurückgekehrten Volkes Israel sinnenden Feinde zerstreute und ihre Anschläge zu nichte machte; namentlich hätten die Worte des Nehemias nach Wiederaufbauung der Mauern Jerusalems: „Factum est, ut timerent universae gentes, quae erant in circuitu nostro, et conciderent intra semetipsos, et scirent, *quod a Deo factum esset opus hoc*,“ II. Esdr. 6, 16., eine unverkennbare Aehnlichkeit mit V. 23. Diese Meinung erscheint als die sicherste und haltbarste, wie weiter unten sich herausstellen wird. Andere wären wohl geneigt, den Psalm auf die makkabäische Zeit zu beziehen; allein sie gehen von dieser Hypothese ab, weil man makkabäische Psalmen im Psalter nicht annehmen könne (De Wette).

Wie allem dem nun sei: die Verse 25. 26. werden von den Volksschaaren beim Einzuge Jesu in Jerusalem gesungen, Matth. 21, 9; und die Verse 22. 23. werden vom Heilande selbst den Juden, die ihn verwarfen, entgegengehalten, Matth. 21, 42., und vom h. Petrus Apgsch. 4, 11. auf den Heiland gedeutet.

Es fragt sich nun: müssen wir wegen dieser Citate im N. T. den ganzen Psalm für messianisch halten? oder wenn dieses nicht haltbar ist, dann doch die im N. T. aus ihm citirten Stellen?

Gegen die von etlichen Interpreten (z. B. Lilienthal) aufgestellte Behauptung, daß der ganze Psalm messianisch sei, sprechen außer dem oben Gesagten mehrere Gründe, die im Psalme selbst liegen; vgl. V. 9: „Es ist besser, auf den Herrn hoffen, als sich verlassen auf Fürsten;“ V. 10: „Alle Heiden umringten mich; aber im Namen des Herrn habe ich mich gerächt an ihnen;“ ferner V. 11. 12; dann V. 3. 17. 18. 27. Da nun der ganze Psalm seinem durchgängigen Inhalte nach nicht messianisch ist, so können auch die im N. T. citirten Verse 22. 23. 25. 26., als zur Einheit des Psalmes wesentlich mitgehörend, nicht messianisch sein; es kann nicht angenommen werden, daß der Psalmist, von seinem ursprünglichen Zwecke und Vorwurf abgehend, plötzlich eine messianische Stelle in jenen Versen habe einfließen lassen, und dann den früheren Gedanken wieder aufnehme und bis zum Ende fortführe.

Es fragt sich nun weiter: welche Bewandniß hat es mit den in Rede stehenden Versen 22. 23. 25. 26., welche im N. T. dem Anscheine nach als messianische betrachtet werden?

Die Erklärung der Verse selbst möge diese Frage beantworten.

V. 22. „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben,
Ist zum Eckstein geworden.

V. 23. Vom Herrn ist dieses geschehen,
Dies ist wunderbar in unsern Augen."

Ist die oben von Calmet angenommene Hypothese, wie es als höchst wahrscheinlich erscheint, die richtige, so ist unter dem Steine, den die Bauleute verworfen haben, der aber zum Eckstein geworden ist, das ganze aus der Gefangenschaft zurückgekehrte Volk Israel zu verstehen; vgl. das „Domina gentium, princeps provinciarum" (Threni 1, 1. coll. 2, 15.), was Israel vor der Gefangenschaft war und nun nach derselben wiederum wurde; vgl. ferner Threni 3, 21—26. 31—33. 55—66. zu V. 1—21. unsers Psalmes. Kimchi versteht den Psalm ebenfalls vom Volke Israel, so daß der Sinn des V. 22. wäre: das verachtete, geknechtete, als Sklave behandelte, als ganz vernichtet betrachtete Volk ist jetzt durch Gottes erbarmende und wunderbare Fügung wieder zu seiner früheren hohen Würde erhoben. — Unser V. 22. ist nun, wie Calmet sagt, eine Art Sprüchwort: „Proverbii genus est. Is, quem caeteri veluti inutilem abjecerant, primus omnium et princeps effectus est." Sprüchwörter aber haben ihrer Natur nach nicht eine ausschließliche Beziehung auf ein einzelnes Subject, sondern können auf mehrere in gleichen Umständen sich befindende angewendet werden.

Gehen wir näher auf die Bedeutung dieses Sprüchwortes ein, so bedeutet der Stein (אֶבֶן), der zum Grund- oder Haupt- oder Eckstein (רֹאשׁ פִּנָּה oder אֶבֶן פִּנָּה Job 38, 6. = Haupt der Ecke, Stein der Ecke, der zwei Ecken zusammenhält) gemacht ist, die feste Grundlage, die feste Stütze, den festen Haltpunkt, wodurch ein Gebäude fest zusammengehalten wird, so daß es sicher darauf ruhet, nicht zusammenstürzt und in die Erde versinkt; vgl. Eph. 2, 19—22. Matth. 7, 24; 16, 18. Auf Menschen angewendet bedeutet der zum Grund- oder Eckstein gewordene Stein Denjenigen, auf welchem das ganze Wohl einer Familie, eines Volkes wesentlich ruhet. So kommt das Wort Stein vor von Joseph, den seine Brüder vielfach erbitterten, beneideten und aus Neid verkauften, der aber der Retter derselben wurde: „Es ruhete sein Bogen auf dem Starken, seiner Arme und Hände Fesseln löseten sich durch Jakob's Mächtigen (durch Gott):

von dort ging der Hirt hervor, der Stein (אֶבֶן der Fels, der Retter, die Stütze) Israels," Genes. 49, 24., indem durch Joseph's Verkauf nach Aegypten die ganze Familie Jakob's vom Hungertode errettet wurde, wiewohl seine Brüder ihn vorher verworfen hatten.

Nachdem der Heiland nach seinem Einzuge in Jerusalem den Hohenpriestern und Aeltesten außer Anderem das Gleichniß von den bösen Bauleuten im Weinberge, welche zum andern Male die zu ihnen zur Abholung der Früchte gesendeten Knechte ermordet hatten, und nun auch den Sohn des Herrn des Weinberges, der zuletzt zu ihnen gesendet wurde, ermorden zu wollen berathschlagten, um sein Erbe in Besitz zu nehmen, und in der That ihn ermordeten, vorgetragen hatte, und sie ihm auf die Frage: „wie wird der Herr des Weinberges wohl jenen Bauleuten thun?" die Antwort gaben: „böse wird er mit den Bösen verfahren, und seinen Weinberg an andere Bauleute verpachten, die ihm zu ihrer Zeit die Früchte abgeben," da sagte er zu ihnen: „Habet ihr nie in der Schrift gelesen: Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ist zum Eckstein geworden. Vom Herrn ist dieses geschehen, und es ist wunderbar in unsern Augen?" Matth. 21, 33—42. Der Heiland will mit der Anführung dieser Psalmenstelle nicht sagen, daß sie einzig in Beziehung auf ihn geschrieben, oder daß sie specifisch messianisch sei; sondern der Sinn seiner Anführung ist lediglich dieser: „so wie es sich verhält mit dem Subjecte, das damals die Bauleute verwarfen, das aber dennoch durch Gottes wunderbare Fügung zum Ecksteine geworden, das vorher verachtet, höchst gering und verächtlich behandelt, aber nachher zu hohen Ehren wieder gelangt ist: so verhält es sich nun auch mit mir; auch mich verwerfet ihr jetzt, wollet mich nicht anerkennen als den von Gott zu eurem Heile gesendeten Erretter und Messias (cf. Luc. 19, 14. 42.); aber durch Gottes mächtige Hand werde ich dennoch zum Ecksteine des Gottesreiches, zum einzigen Fels der Hoffnung und des Heiles der Menschheit werden. Dasselbe, was in dem euch vorgetragenen Gleichnisse in Beziehung auf mich liegt, das liegt auch in dem Sprüchworte dieser Psalmenstelle." Und wir müssen hinzusetzen: auf eine ganz ausgezeichnete Weise, im höchsten und letzten Sinne, ging das vom Psalmisten Gesagte am Heilande in Erfüllung. Er, der von Juden und Heiden, von den Völkern und Fürsten Verworfene (vgl. Ps. 2, 1 ff.), er ist der Stein κατ' ἐξοχην, der von Gott zum Eckstein gemacht worden ist (vgl. Ps. 2, 6 ff.), so daß der h. Petrus nun geradezu sagen konnte: „Dieser (Jesus von

Nazareth, den ihr gekreuziget, den aber Gott auferwecket hat) ist der Stein, der von euch Bauleuten verworfen wurde, der aber zum Eckstein gemacht worden ist. Und es ist (als Erklärung des Vorigen) in keinem andern Heil" u. s. w. Apgsch. 4, 10—12. Wir sagten: Jesus Christus sei κατ' ἐξοχην und im höchsten und letzten Sinne der Stein, die feste Grundlage des geistigen neuen Gottesreiches und der Hoffnung und des Heiles aller Menschen. Diese Behauptung findet ihre Bestätigung darin, daß in mehrern andern rein messianischen Stellen der Messias „Stein," „Eckstein" genannt wird. Diese Stellen sind: Isai. 8, 14. 15. (coll. Luc. 2, 34. Matth. 21, 43. 44. Röm. 9, 32. 33. I. Petr. 2, 4. 7. 8.); Isai. 28, 16. (coll. Röm. 9, 33; 10, 11. I. Petr. 2, 6. 7. Ps. 2, 6. Eph. 2, 20—22.); Dan. 2, 34. 35. 44. 45. (coll. Matth. 16, 18.); Zach. 3, 9. Nach diesen Stellen ist der Heiland in zwei- oder dreifacher Hinsicht der Stein: zuerst als Grund- und Eckstein ist er die feste, unerschütterliche Stütze der Kirche Gottes, und der unerschütterliche Fels der Hoffnung und des Heiles der an ihn Glaubenden, an ihn sich Haltenden; für die Ungläubigen aber ist er als der Stein des Anstoßes ihr Verderben: „wer auf ihn fällt, der wird zerschmettert werden, und auf wen er fällt, den wird er zermalmen," Matth. 21, 44.

Mit Beziehung auf das damalige Ereigniß, wovon der Psalmist zunächst redet, daß der von den Bauleuten verworfene Stein zum Eckstein geworden ist, setzt er hinzu: „Vom Herrn ist dieses geschehen, und es ist wunderbar in unsern Augen," d. h. dieses ist ein Werk, welches einzig der Veranstaltung Gottes zuzuschreiben ist, da es außer aller menschlichen Berechnung lag, ja alle menschliche Muthmaßung überstieg, daß der von den Bauleuten als unnütz verworfene Stein zum Eckstein werden sollte. Mußte dieses damals von dem Subjecte des Psalmes, dem ganzen Volke Israel, gesagt werden, wie viel mehr muß es vom Heilande gesagt werden! Er, der so vielfach angefeindete, verfolgte und endlich zum Tode gebrachte Messias stand wieder auf und ward das einzige Heil der Menschen, und das Bekenntniß seines Namens, seiner Religion, geht vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergange! Hier müssen wir staunend ausrufen: Ja, vom Herrn ist dieses geschehen, und es ist wunderbar in unsern Augen! es übersteigt alle menschliche Berechnungen, es ist kein Menschen-, sondern Gotteswerk! Vgl. Apgsch. 5, 39.

Der Vers 24: „Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat:
Laßt uns frohlocken und fröhlich sein an ihm!“
der vom Volke bei dem damaligen frohen Ereignisse (nach Calmet's wahrscheinlicher Annahme: nach der glücklichen Wiedererbauung der Mauern Jerusalems nach dem Exil — vgl. V. 23. mit II. Esdr. 6, 16; und die Aufforderung zur Freude an dem ersten Laubhüttenfeste nach diesem Ereignisse: „Dieser Tag ist heilig unserm Gott; seid nicht traurig und weinet nicht!“ „Die Freude im Herrn ist unsere Stärke.“ „Seid stille, denn der Tag ist heilig, und betrübet euch nicht!“ II. Esdr. 8, 9. 10. 11. coll. V. 17: „Es war eine große Freude“ —) gesungen wurde, wird von der Kirche auf ihr höchstes Siegesfest, das hohe Fest der Auferstehung Christi, angewendet (Antiphon. ad Laudes etc.). Der Ostertag ist κατ᾽ ἐξοχην der Tag, den der Herr gemacht hat, da er Jesum von den Todten auferweckte; er ist ein dies unicus et singularis, mit dem kein anderer zu vergleichen ist; er ist das höchste Jubelfest der Christen.

V. 25. „Ich bitte, Jehovah, hilf doch!
Ich bitte, Jehovah, laß doch wohl gelingen!
V. 26. Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn!
Wir segnen euch aus Jehovah's Haus.“

Die Worte des ersten Hemistichs in V. 25. lauten im Hebräischen: — אָנָּא יְהֹוָה הוֹשִׁיעָה נָּא — anna Jehovah hoschianna — obsecro, Jehovah, serva (salvum fac — LXX. σωσον), quaeso. Die Form הוֹשִׁיעָה ist Imperativ Hiphil (von יָשַׁע) — hilf, rette! Aus der Zusammenfügung dieses hoschiah mit dem folgenden נָּא (quaeso — „doch“) entsteht hoschianna, hosianna, hosanna. Diese Bittformel (ähnlich dem kyrie eleison, namentlich wo es bei der feierlichen Einweihung einer neuen Kirche zugleich freudig und bittend so oft wiederholt wird) sammt dem folgenden Hemistich wurde am Laubhüttenfeste beim Umgehen des Altars gerufen (De Wette), vgl. V. 27. nach der Uebersetzung Einiger: „Kränzet das Fest mit Büschen (Maien) bis an die Hörner des Altars!“ und Calmet sagt hiermit übereinstimmend: „Apud Hebraeos „*Hosanna*“ etiam appellantur frondentes rami, quos in festo Tabernaculorum manibus gerunt, in laetitiae argumentum.“ Vergleichen wir die Feier des Laubhüttenfestes, das als das erste nach der Wiedererbauung der Mauern Jerusalems statt fand, wo das Volk Oelzweige und die Zweige der

schönsten Bäume, Myrten- und Palmzweige, holen und sich Hütten machen sollte, was sie auch in den Vorhöfen am Hause Gottes thaten (II. Esdr. 8, 15. 16.), so erhalten beide Bemerkungen die höchste Wahrscheinlichkeit, und zugleich, in Verbindung mit der Bemerkung zu V. 24., die Annahme der Veranlassung unsers Psalmes, welcher darnach höchst wahrscheinlich an diesem ersten Laubhüttenfeste gesungen wurde. — Aber auch Könige erhielten solche Zurufe; von den römischen Kaisern sagt dieses Ael. Lamprid. in Sexto Severo: „Dî te servent! Dii mala prohibeant! Vincas! valeas!“ (De Wette). Sonach hat der Vers eine doppelte Anwendung: am Laubhüttenfeste, wobei grüne Zweige getragen wurden zur Freudenbezeugung, und bei Einzügen von Königen. Es ist nebst der Freudenbezeugung zugleich eine Bitte an Gott um Glück und Heil, im Speciellen bei der Veranlassung, die unserm Psalme zum Grunde liegt; im Allgemeinen bei jeder frohen Festfeier, daß Gott die Bedeutung derselben genehm halten und die Feiernden in seinen Schutz nehmen wolle; beim Einzuge eines Königes, daß Gott diesen schützen, ihm beistehen, ihn glücklich regieren lassen, ihm überall zum Siege verhelfen wolle.

Als nun Jesus, der große Prophet und Wunderthäter, auf seinem letzten Gange nach Jerusalem nahe bei der Stadt war, und Alle meinten, daß das Reich Gottes (das messianische) sogleich werde geoffenbart werden (Luc. 19, 11. vgl. §. 4. Allg. Erwartung des Messias zur Zeit Jesu, von den Juden); und er, von einer großen Menge Volkes begleitet, in Jerusalem einzog, und das Volk die Kleider auf den Weg ausbreitete und grüne Zweige auf den Weg streute: da riefen die Schaaren, die vorausgingen, und die nachfolgten, die Worte unsers Freudenpsalmes: „Hosanna dem Sohne David's! Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn! Hosanna in der Höhe!“ Matth. 21, 8. 9. (1—11.). Sie feierten des Königs-Messias (Luc. 19, 38. Joh. 12, 13.) Einzug in seine Hauptstadt Jerusalem (Zach. 9, 9.); sie erfleheten für ihn, den Sohn David's (welche Worte sie bei dieser speciellen Gelegenheit zu dem Satze ergänzten, um die Beziehung auf die bestimmte Person auszudrücken), d. i. für den Messias, gleichbedeutend mit Sohn David's, alles Heil, alles Glück, allen Segen von Gott, der in der Höhe wohnt, daß des Messias Regierung eine glückliche sein möge; und sie verbanden damit das erste Hemistich des Verses 26: „Gesegnet (ist oder sei), der da kommt im Namen des Herrn!“ welche Worte nach der Annahme der Veranlassung des

Psalmes dem in den Tempel eintretenden Volke von den Priestern und Leviten entgegengesungen wurden: = gesegnet bist oder seiest du, Israel, das im Namen des Herrn in den Tempel eintritt! Die folgenden Worte dieses Verses, wo der Plural gleich mit dem collectivischen Singular wechselt, bestätigen dieses: „Wir (Priester und Leviten) segnen euch aus Jehovah's Haus.“ — Was also speciell für den Anlaß galt, wofür der Psalm gedichtet worden, und im Allgemeinen bei jeder ähnlichen Gelegenheit Anwendung hatte, das wendete Israels Volk nun ebenfalls bei des Königs-Messias Einzuge in Jerusalem auch auf ihn an; und hat, besonders was das Wort gesegnet (בָּרוּךְ) angeht, eine ganz ausgezeichnete Beziehung auf ihn: Er ist der im höchsten Sinne von Gott Gesegnete, Ps. 44, 3. coll. Luc. 1, 42: „Benedictus fructus ventris tui!“ und ist der Segenbringer für alle Völker, vgl. Genes. 12, 3. rc. — Vgl. noch Matth. 23, 39. — Zu den Worten des zweiten Hemistichs des V. 25: „laß wohl gelingen“ — הַצְלִיחָה von צָלַח — vgl. die messianischen Stellen Ps. 44, 5: צְלַח prospere age, und Isai. 53, 10: „und der Wille Jehovah's wird in seiner Hand gelingen“ (יִצְלָח).

Nach der Anwendung also, welche die nun erklärten Verse unsers Psalmes im N. T. finden, könnten wir die messianische Deutung derselben füglich eine allegorische, oder richtiger noch eine typische nennen: das Volk Israel, das in so manchen Beziehungen ein Typus vom Messias ist, Typus namentlich des für Israels und aller Menschen Sünden leidenden Messias — in seinen Leiden, die es wegen seiner Sünden in der Gefangenschaft zu erdulden hatte (vgl.: Vorbereitender Uebergang zu Isai. 52, 13—15; 53. und die Erkl. zu Isai. 52, 14. coll. Threni 4, 20.), ist eben so auch Typus vom verherrlichten Messias — in seiner Befreiung aus der Gefangenschaft, in seiner Wiedererhöhung (apposite ad V. 22. 23.); und sein Einzug in die Stadt und den Tempel, wo es nun wieder Domina gentium, princeps provinciarum war (cf. Threni 1, 1.), ist Typus von des Königs-Messias Einzug in seine königliche Stadt Jerusalem, ebenso wie seine Zurückberufung und Zurückkehr aus Aegypten Typus ist von der Zurückberufung und Zurückkehr des Kindes Jesu aus Aegypten, Osee 11, 1. coll. Matth. 2, 15.

## §. 15.

### Rückblick auf vorstehende Psalmenstellen.

Fassen wir nun die Hauptmomente zusammen, welche in diesen bisher erklärten Stellen aus ursprünglich nicht messianischen Psalmen nach Citaten im N. T., und zwar theils im allegorischen, theils im tropologischen, theils im anagogischen, theils im typischen Schriftsinne, theils auch mit Accommodation, so daß die bloßen Worte einer Stelle auf ein messianisches Factum angewendet wurden oder als Substrat für ein solches anderswoher genugsam bekanntes dienten, enthalten sind, so ergeben sich folgende:

1. Die Erniedrigung Christi auf eine kurze Zeit unter die Engel, seine darauf folgende Verherrlichung und seine Herrschaft über alle Dinge, Ps. 8, 5—8.

2. Die Verkündigung des Evangeliums durch alle Lande, Ps. 18, 5.

3. Die Hingabe Christi aus Gehorsam gegen den Willen des Vaters, statt der Darbringung von Schlacht- und Speisopfern, welche die Erlösung nicht bewirken konnten, Ps. 39, 7—9.

4. Der Verrath, welchen Judas an seinem Herrn und Meister verübte, Ps. 40, 10.

5. Die Himmelfahrt Christi, wobei er siegte über alle feindliche Gewalt, die Altväter mit sich in den Himmel führte und von dort den Menschen Geschenke gab, Ps. 67, 19. coll. Ps. 23, 7—10; 46, 6.

6. Der Haß, womit die Feinde Jesu ohne Ursache ihn verfolgten, Ps. 68, 5. ꝛc.; sein Eifer für das Haus Gottes, das. V. 10; seine Tränkung mit Galle und Essig, V. 22; Verwerfung des Judas und Ersetzung eines andern Apostels an seine Stelle, V. 26. coll. Ps. 108, 8.

7. Das Lehren Jesu in Gleichnissen, Ps. 77, 2.

8. Anbetung Jesu von den Engeln bei seinem Eintritt in die Welt, Ps. 96, 7.

9. Jesus ist κατ᾽ ἐξοχην der von den Bauleuten verworfene, aber dennoch durch Gottes wunderbare Veranstaltung zum Eckstein gewordene Stein, Ps. 117, 22. 23. Der Christen Osterfreude, V. 24. Jubel- und Bittruf der Volksschaaren bei dem Einzuge Jesu in Jerusalem, V. 25. 26. Sein Lob aus dem Munde der Kinder im Tempel nach seinem Einzuge, Ps. 8, 3.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Bade, Johann

Christologie des Alten Testamentes, oder die messianischen Verheißungen, Weissagungen und Typen mit besonderer Berücksichtigung ihres organischen Zusammenhanges
Bd.: 2

1851